Die religiösen, nationalen und sozialen Gedanken Johann Eberlin von Günzburgs mit besonderer Berücksichtigung seiner anonymen Flugschriften

DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Hansischen Universität

vorgelegt von

HANS-HERBERT AHRENS
aus Hamburg-Altenwerder

Hamburg 1939

Gutachter: Professor Dr. Rein

Mitgutachter: Professor Dr. Vehse

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Tag der mündlichen Prüfung: 25. 6. 1938.

Druck: A. Preilipper, Hamburg 11, Admiralitätstraße 16. Fernruf: 36 50 89.

MEINEN ELTERN!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548123_0111

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

I. Die Eberlinliteratur 5

II. Die sozialpolitischen Schriften Eberlins . . 12

1. Das Wesen der Anonymität 12

2. Sprache und Stil 15

3. Der Laie als Träger der Neuordnung 17

III. Eberlins religiöse Ideen 20

1. Laienfrömmigkeit und „christliches Wesen“ 20

2. Das Gebot der Arbeit 26

3. Der Übergang zur Rechtfertigungslehre 29

IV. Der Durchbruch der nationalen Gedanken . . 32

1. Die Abwendung vom Universalstaat 32

2. Die Aufnahme des Begriffs „Deutsche Nation“ 36

3. Die Pläne zur Reichs- und Kirchenreform 41

V. Die sozialen Ideen Eberlins 47

1. Nächstenliebe und Armenfürsorge 47

2. Die Überwindung des sozialen Denkens durch den „gemeinen Nutzen“ 50

3. Die Volkswohlfahrt als Ausdruck sozialistischen Denkens . . 54

VI. Der Apostel des Evangeliums 59

Anhang:

Anmerkungen 63

Literaturverzeichnis 69

I. Die Eberlinliteratur.

Jede Geschichtsschreibung ist politische Geschichtsschreibung. Der echte Geschichtsschreiber ist nicht ein Antiquar, der lediglich eine Freude daran hat, irgendeine Tatsache mit historischer Genauigkeit darzustellen, sondern ihn bewegen politische Forderungen und ihn bindet ein weltanschaulicher Standpunkt. Das kann historische Exaktheit nicht ausschließen und aufheben. Auch die sogenannten „objektiven" Geschichtsschreiber, die darstellen wollen, wie es nun eigentlich in Wahrheit gewesen sei, bindet eine ganz bestimmte politische und weltanschauliche Haltung. Eine rein objektive Historie, losgelöst von allem, gibt es nicht; denn der wahre Historiker muß und will wirken. Er muß Künder und Erzieher sein. Ihn bewegen politische und weltanschauliche Fragen, und die historische Darstellung dient ihm zur Stärkung und Stützung seiner eigenen bestimmten Stellung.

Eine solche politische und weltanschauliche Bedingtheit des Geschichtsschreibers läßt sich wie überall in der historischen Literatur auch in den Darstellungen über Eberlin von Günzburg nachweisen. Verfolgt man die Entwicklung der Eberlinliteratur, dann ist erkennbar, wie im Laufe des 19. Jahrhunderts nach und nach die Gestalt und Persönlichkeit Eberlins immer klarer und deutlicher erscheint. Es könnte als Beweis für die „Objektivität" der Wissenschaft gelten, wenn man darauf achtet, wie immer neue Seiten Eberlins dargelegt werden, um schließlich zu einem Gesamtbild vereinigt zu werden, bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der Geschichtswissenschaft ein bestimmtes Bild von Eberlin da ist, von dem hundert Jahre vorher kaum etwas bekannt war. Betrachtet man aber die Eberlindarstellungen und besonders die Reformationsgeschichten, in denen über Eberlin berichtet wird, dann erkennt man, wie fern von „Objektivität" und wie „subjektiv" und tendenziös die Darstellung Eberlins ist. Aus diesen von ganz bestimmtem politischen oder weltanschaulichen Standort geschriebenen Darstellungen erwuchs die allgemeine Kenntnis Eberlins.

Der erste Historiker, der es versuchte, eine kurze Biographie Eberlin von Günzburgs zu geben, und der dadurch zum Neuentdecker Eberlins wurde, war der Nürnberger Kirchenhistoriker Strobel. Er ließ 1778 im Literarischen Museum (Altdorf) eine „Nachricht von Joh. Eberlin v. Günzburgs Leben und Schriften" erscheinen. Strobel, dessen Arbeitsgebiet die Reformationsgeschichte war, hat sich besonders verdient gemacht um die Melanchthonforschung. Im Kampfe mit der lutherischen Orthodoxie wurde er zum Verteidiger Melanchthons gegen die Angriffe des Hamburger Hauptpastors Göze, der durch Lessings Antigöze bekannt ist. Strobel war Vertreter eines irenischen Melanchthonischen Christen-

tums, das der Aufklärung nicht fernstand. Sein Ideal war Melanchthon, und hieran maß er Eberlin und seine Ideen. Er stempelte Eberlin zu einem friedliebenden Christen und machte ihn zu einem Anhänger Melanchthons. Obgleich Strobel die meisten Schriften Eberlins kannte und in seinem Aufsatz auch Auszüge aus den verschiedensten Schriften brachte, ließ er alle „radikalen" Ideen Eberlins fallen und zeigte nur die Stellen, in denen Eberlin Melanchthons Gedanken nahe kam oder von ihnen beeinflußt schien. So konnte er Eberlin, der in seinen ersten Schriften in den wildesten Ausdrücken gegen Rom wetterte, als einen Prediger sehen, der gegen die Anhänger Roms „nicht polternd und heftig, sondern gelind und bescheiden" verfuhr (1), und der es von Melanchthon lernte, „besonders sanft und gelind mit dem Gegner zu verfahren und sich in seinen Predigten und Schriften des Scheltens und Schmähens zu enthalten" (2). Strobel machte Eberlin zum Vorkämpfer seiner eigenen Ideen, und er betonte besonders, daß Eberlin auch dasselbe erleiden mußte, was er selbst erlitt. Eberlin wurde nach Strobel — genau wie dieser von dem orthodoxen Göze — „von vielen sogenannten Lutherischen so sehr angefeindet" (3). Wenn Strobel Eberlin so als einen Anhänger und Schüler Melanchthons hinstellt und sogar noch weiter behauptet, daß Eberlin unter Melanchthons Einfluß versucht habe, Karlstadt von seinen radikalen Lehren „zurückzuziehen und auf bessere Wege zu leiten" (4), dann ist das völlig unmöglich und nachweislich falsch. Es lag genau umgekehrt. Eberlin fuhr anfänglich völlig im Fahrwasser Karlstadts; denn der angeblich „sanfte" und „gelinde" Prediger und Anhänger Melanchthons sah die Predigt des friedfertigen Evangeliums der „senfften Christlich leerer Luther, Philip Melanchton vnd ander" vielmehr als ein Hindernis der Reformation (5). Aber Strobel sah Eberlin nur mit den Augen der Aufklärung und dazu noch unter dem Gesichtspunkt seines persönlichen Kampfes. In einem hatte er allerdings recht. Eberlin war kein orthodoxer Lutheraner, besonders nicht im Anfang, und es ist bezeichnend, daß fast alle Theologen, die sich mit dem Gedankengut Eberlins beschäftigten, nicht auf dem Boden des orthodoxen Luthertums standen.

60 Jahre vergingen, bis sich die historische Forschung eingehender mit Eberlin beschäftigte. In der Zwischenzeit war das Interesse für die Reformationszeit immer stärker geworden. Das deutsche Volk hatte wieder zum erstenmal seit der Reformationszeit eine gemeindeutsche Volksbewegung in den Befreiungskriegen erlebt, und die geschichtliche Forschung wandte sich dem Zeitalter der Reformation zu, das in seinen Bestrebungen einer Reihe von Historikern, die zugleich Politiker waren, so verwandt erschien. In der Südwestecke Deutschlands, im Brandherd der 48er Bewegung, waren durch die Juli-Revolution im nahen Frankreich alte Gedanken, die im Volke schlummerten und die durch die Befreiungskriege wieder aufgeweckt worden waren, zu neuer Glut entfacht worden. Der Schwabe Zimmermann, der im Heidelberger Vorparlament saß, dann Abgeordneter der äußersten Linken in der Nationalversammlung war und zuletzt noch dem Rumpfparlament angehörte, besann sich auf die erste große revolutionäre deutsche Bewegung im 16. Jahrhundert und stellte sie in romantischer Verklärung in seinem Bauernkrieg dar (6). Zimmermann erwähnte keine von Eberlins Schriften, die zur Vorberei-

tung des Bauernkrieges nicht unerheblich beigetragen haben. Um so mehr tat das Zimmermanns Parteigenosse Hagen, der ebenfalls schon im Vorparlament von Heidelberg und später auch noch im Rumpfparlament saß. Dieser schrieb in den 40er Jahren ein dreibändiges Werk „Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter", in dem er in erster Linie die Flugschriften des 16. Jahrhunderts auswertete. Obgleich er ebenfalls Theologe war wie Strobel, so erwähnte er in seinem Werk keine theologische Schrift Eberlins, sondern er nahm die Zitate, die er brachte, allein aus den sozialpolitischen Schriften Eberlins. Zwar schrieb Hagen sein Werk schon vor der Märzrevolution, aber es bewegten ihn bereits alle die sozialen, politischen und religiösen Ideen, für die er 1848 in der Paulskirche als Linksradikaler kämpfte. Als Propagandist, der die revolutionären Ideen im Volke verbreitete, sah er in Eberlin sein eigenes Vorbild, den derben Volksmann, der für die „steigende Teilnahme der niederen Klassen" an der revolutionären Bewegung zeugt (7). Es bewegten ihn Gedanken, wie sie vom Deutschkatholizismus vertreten wurden, der eine romfreie Nationalkirche forderte; und diese Tendenzen, die auf eine volksmäßige Nationalkirche hinzielten, stellte er bei Eberlin stark heraus (8). Selbst durchdrungen von dem Gedanken der Gleichberechtigung der unteren Volksschichten, sah er in Eberlin einen Vorkämpfer, dem „die Hebung der niederen Klassen" und „eine Veränderung der sozialen Zustände" am Herzen lag (9). Überhaupt, fast alle politischen und sozialen Reformforderungen seiner Partei sah er schon bei Eberlin erhoben. Aus Eberlins „15 Bundesgenossen" druckt er den 11. Bundesgenossen, der Eberlins Reichsreformplan enthält, beinahe wörtlich ab, denn hier findet er Eberlins Pläne am besten zusammengefaßt, und er nennt diese Flugschrift erfüllt von „altgermanischem Element" (10). Alle Gedanken, die Hagen aus Eberlins Schriften hervorholte und betonte, waren dieselben, für die er selbst in seiner politischen Wirksamkeit kämpfte, so daß aus Eberlin ein Vorläufer der Linksradikalen des Frankfurter Parlaments wurde.

Eine gewisse Berechtigung zu seinem Vergleich kann man Hagen nicht absprechen, und er war nicht der einzige, der eine Verbindung der Ideen der Linksradikalen zu Eberlin herstellte. 1846 erschien in Leipzig, im Brennpunkt der deutschkatholischen Bewegung, eine Neuauflage von Eberlins 1. Bundesgenossen. Die Deutschkatholiken, die unter der Führung Robert Blums nicht mehr allein eine romfreie katholische Kirche forderten, sondern nun auch radikale sozialpolitische Ideale verfochten, bekannten sich durch die Wiederausgabe dieses Flugblattes ebenfalls zu Eberlin als ihrem Vorläufer. Der Eberlinsche Bundesgenosse mit seinen scharfen Angriffen gegen die „Romanisten" im 16. Jahrhundert war denkbar geeignet als Flugblatt der deutschkatholischen Gemeinden, deren Kampf den „Romanisten" des 19. Jahrhunderts galt (11).

Noch ein anderer Kämpfer gegen die „Romanisten" beschäftigte sich mit dem Gedankengut Eberlins und suchte es für seine Stellung zu verwerten. Das war Döllinger, der spätere Führer der Altkatholiken. Er war wie Hagen Mitglied des Professorenparlamentes. An sich reformfreudig, bejahte er eine Kirchenreformation im katholischen Sinne, verneinte aber die protestantische Kirche. Von diesem Gesichtspunkt aus stellte er die Geschichte der Reformation in seinem 1846—48 erschienenen

Werk „Die Reformation" dar. Das Buch war eine Kampfschrift gegen den Protestantismus und behandelte vornehmlich die konfessionelle Seite der Reformationsgeschichte. Döllingers Methode war, bedeutende Männer der Reformationszeit anzuführen, die sich begeistert Luther zuneigten und für ihn eintraten, um dann doch wieder von ihm abzufallen. Unter diesen Kronzeugen ließ er Eberlin erscheinen (12), der angeblich wegen seiner großen Milde — „weil er nicht auf Papst und Mönche schalt" — nicht von Luther gefördert wurde. Döllinger suchte eine Anzahl Stellen aus Eberlins Schriften heraus, in denen dieser sich gegen die Schwärmer wandte, die lutherische Predigtweise, das Schmähen und Lästern gegen alles Bestehende, ihr gottloses Leben, ihre Rohheit und Unwissenheit verurteilte.

Dieses Bild von Eberlin, das auf aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen beruhte und sich eng an das Bild Strobels von dem gelinden und sanften Prediger Eberlin anschloß, ist unhaltbar; denn aus Eberlins Frühschriften brachte Döllinger nichts. Nichts von den Ideen und scharfen Worten gegen Rom, die denen des späteren Döllingers so verwandt erscheinen, der für den Gedanken einer deutschen Nationalkirche so manchen Schlag gegen die „Romanisten" führte.

Wenn Döllinger, das Haupt der Altkatholischen, auch selbst nicht auf die Frühschriften Eberlins zurückgreift, in denen dem Altkatholizismus verwandte Ideen waren, so war doch die altkatholische Bewegung der Antrieb zur ersten Biographie Eberlins. Riggenbach, ein Pfarrer aus dem Kanton Baselland — einer der Wirkungsstätten Eberlins — verfaßte 1874, als die Opposition der Altkatholiken gegen das neue römische Dogma auf dem Höhepunkt war, eine Biographie Eberlins. Diese erste größere Arbeit über Eberlin weist eine Reihe von Mängeln auf. Aber es war ein Verdienst, die zerstreuten Schriften Eberlins zu sammeln und sie der Allgemeinheit vorzulegen. Riggenbach hat, wie er es im Vorwort sagt, die Darstellung im besonderen für die reformfreudigen Altkatholiken bestimmt (13). Er hoffte, daß diese von dem „klarblickenden Eberlin" lernen würden, denn er entdeckte bei Eberlin Ideen, die vom Altkatholizismus verkündet wurden, und dieselben Motive und Gründe, die dieser gegen den römischen Katholizismus vorbrachte (14). Die Reformgedanken Eberlins bezeichnete er als moderne Ideen des 19. Jahrhunderts, und hinsichtlich der sozialen Frage sagte er, Eberlin sei moderner als mancher „Lehrer der als Kind des Jahrhunderts sich gebärdenden Nationalökonomie" (15). Er schildert Eberlin als einen echten Altkatholiken, der „mit bitterem Hohn auf den Gott ultra montes" blickte (16). Nicht nur das Ideal des deutschen Altkatholizismus, das „Nationalkonzil", (17) schrieb er ihm zu, sondern, da der Altkatholizismus ein Kind des 19. Jahrhunderts war, machte Riggenbach ihn zu einem Manne dieses Jahrhunderts, der „weder von dem Unding eines christlichen Staates" etwas wissen wollte noch ein „Freund des Staatskirchentums" war, der überhaupt „viel freisinniger als die modernen orthodoxen und reformerischen Kirchengesetzfabrikanten" war und der sich auch nicht „gegen die biblische Kritik, jedoch innerhalb gewisser Schranken" verschloß (18). Natürlich war er auch, wie die Zeit es verlangte, „ächt constitutionell" (19).

Da die oppositionellen katholischen Gruppen in Eberlin ihren Vorläufer sahen und seine Ideen und Reformvorschläge für sich in Anspruch

nahmen, ist es von vornherein klar, daß die römisch-katholische Geschichtsschreibung ihn ablehnen mußte. Als Typus der ultramontanen Historiker sei Janssen mit seinem vernichtenden Urteil über Eberlin herausgegriffen. Janssen reihte Eberlin in seiner Geschichte des deutschen Volkes ein unter die Spott- und Schmähschriftsteller der Reformationszeit und stellte ihn dar als radikalen Pfaffenfeind, also genau als Gegenteil von dem, was sein von ihm verehrter Glaubensgenosse Döllinger in Eberlin gesehen hatte. Aber nicht genug, Janssen sah in Eberlin nicht allein den üblen Pamphletisten, sondern mit jesuitischer Spitzfindigkeit suchte er eine Stelle aus dem Schrifttum Eberlins heraus, um dann mit der Waffe der Moral über diese herzufallen. So kam er zu dem Urteil, daß Eberlins Reformforderungen zum Teil „vom ethischen Standpunkt aus höchst bedenklich" waren. Sie schienen ihm sogar gemeingefährlich und zeugten von „äußerster Immoralität". Um aber die „Objektivität" zu wahren, gab Janssen dieses Urteil nicht selbst ab, sondern — „rein objektiv" — ließ er es von einem Fachmann in einer Anmerkung aussprechen (20).

Die nächste Bewegung, die Eberlin und seine Ideen für sich in Anspruch nahm, war der christliche Sozialismus. Schon der Kathedersozialismus, der sich mit der Lösung der brennend werdenden sozialen Frage beschäftigte, hatte Interesse an Eberlin gefunden, und die sich entwickelnde Volkswirtschaftslehre griff ebenfalls auf Eberlinsche Ideen zurück (21). Aber nun feierten gegen Ende des Jahrhunderts die Christlichsozialen Eberlin als einen ihrer Vorläufer. Im Jahre 1895 erneuerte ein Mitarbeiter Stöckers, Julius Werner, der Pfarrer an der Frankfurter Paulskirche war, in einer kleinen Broschüre in lebendigen Farben Eberlins Bild für einen weiteren Kreis. Bewogen wurde er hierzu, weil er in Eberlin einen Vertreter der Ideen seiner Partei zu finden meinte. Er wollte die Reformforderungen Eberlins darstellen, weil sie „ganz modernen Geist" atmeten (22). Er entdeckte in Eberlins Schriften die Grundgedanken des christlichen Sozialismus und bezeichnete ihn als Kämpfer für „das Berechtigte an der Sozialdemokratie" und „für deutschnationale Einheit und Sozialreform" (23). Nach dieser Darstellung war Eberlin ein Kämpfer „gegen die ultramontane Vorherrschaft" (24), der „begeistert für Kaiser und Reich" seine Stimme erhob gegen das „wirtschaftlich kapitalistische Aussaugesystem" und gegen alle, „die mit den Juden auf einer Geige fideln" (25). Danach hat Eberlin bereits wesentliche Teile des politischen Programmes der Christlich-Sozialen vorweggenommen. Weder eine „Papstkirche oder Pastorenkirche" wollte Eberlin, sondern nach ihm war die „wahre christliche Gemeinde zerstreut" in „verschiedenen Bekenntnissen und Richtungen" (26). Welches Ideal Werner, dem Freunde Stöckers, vor Augen stand, wird an der Stelle deutlich, an der er von Eberlins Stellung am Hofe des Grafen von Wertheim, wo Eberlin eine Zeitlang Prediger war, spricht. Dort „blieb", so heißt es bei Werner, „Eberlin doch allezeit ein sozial interessierter Hofprediger" (27), der „unerschrocken mit zwei Fronten: gegen oben und unten, gegen die Maßlosigkeiten von rechts und links ... seinen Kampf für evangelischen Glauben und soziale Reform" kämpfte.

Nach diesen Biographien kam 1896—1902 der Neudruck der Eberlinschen Schriften heraus (28), der das bereits 1887 erschienene Werk Radlkofers

überholte (29), das im wesentlichen ein zusammengedrängter Auszug aus Eberlins Schriften mit einer ungeheuren Anzahl von Anmerkungen und Bemerkungen war. Mit dem Neudruck der Schriften war die Grundlage für eine umfassende und eingehende Biographie geschaffen; aber diese fehlt noch heute. Seit der Neuherausgabe des Eberlinschen Schrifttums scheint das weitere Interesse geschwunden zu sein. Nur zwei Dissertationen haben sich seitdem mit Eberlins Ideen auseinandergesetzt.

Als erste erschien 1900 von Schmidt die Dissertation: „Die 15 Bundesgenossen des Johann Eberlin von Günzburg." Schmidt gab zunächst einen kurzen Lebensabriß Eberlins, der gegenüber den früheren Arbeiten wesentlich nichts Neues brachte. Darauf ging er auf Eberlins Hauptschrift „Die 15 Bundesgenossen" ein. Obgleich er an verschiedenen Stellen immer wieder behauptete, daß Eberlin kein Systematiker sei, versuchte er trotzdem, „die Gedanken Eberlins in ein System zu bringen" (30). An dieser Aufgabe mußte aber schon der ganze Versuch scheitern, weil er mit ganz falschen Voraussetzungen an einen Mann wie Eberlin heranging. So kam er dazu, Eberlins erste Schrift „mit Lücken, Widersprüchen, Unklarheiten und Inkonsequenzen" (31) behaftet zu sehen. Zwar erkannte er — was übrigens auch schon vor ihm ausgesprochen worden war —, daß die 15 Bundesgenossen keine Einheit bilden. Aber seine weitere Bemerkung, daß die einzelnen Schriften der Bundesgenossen untereinander beliebig vertauscht werden können (32), beweist, daß er nicht gesehen hat, daß sich in ihnen hauptsächlich Eberlins Wandel widerspiegelt. Die Unklarheiten und Inkonsequenzen lösen sich sofort auf, wenn man erkennt, daß die 15 Bundesgenossen ein Abbild von Eberlins Entwicklung vom katholischen Franziskaner zum Anhänger der Reformation sind. Wenn Schmidt meint — um nur ein Beispiel herauszugreifen —, Eberlin den Vorwurf machen zu können, er sei nicht konsequent, da er noch am Heiligendienst festhalte (33), so zeugt das nicht von irgendeiner Inkonsequenz, sondern es zeigt vielmehr, daß Eberlin sich bei Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit noch nicht völlig vom Boden der katholischen Kirche gelöst hatte. Andererseits müssen allgemeine Behauptungen Schmidts auf einen bestimmten Zeitpunkt innerhalb der Entwicklung Eberlins zurückgeführt werden. So trifft die Behauptung, daß Eberlin Anhänger der paulinischen und augustinischen Lehre gewesen sei, wohl zu auf die letzte Schrift der 15 Bundesgenossen, den 15. Bundesgenossen; aber in den andern Teilen finden sich noch gar keine paulinischen und augustinischen Gedanken.

Daraus geht auch hervor, daß Schmidts Urteil, „das Neue und Lebendige in den Bundesgenossen gehört der kirchlichen Reformation an", nicht stimmt (34). Denn gerade von den paulinisch-augustinisch-lutherischen Anschauungen, die Schmidt das „Neue und Lebendige" nennt, findet sich in dem umfangreichsten Teil seiner ersten Schrift, im Bundesgenossen I—XIV, überhaupt nichts . Der 15. Bundesgenosse aber nimmt eine besondere Stellung ein.

Weiter urteilte Schmidt, daß Eberlin auf politischem Gebiet in der Hauptsache nichts Neues gewollt hätte, und er nannte ihn sogar hinsichtlich seines politischen Reformprogrammes einen Reaktionär. Eberlin, sagte er, vereinigte „Reaktionäres auf weltlichem mit Fortschrittlichem auf religiös-kirchlichem Gebiete" (35). „Reaktionär" war Eberlin nach

Schmidt auf juristischem Gebiet, weil er für das altdeutsche Recht gegen das römische kämpfte (36). „Reaktionär" in sozialer Hinsicht, weil er den „kapitalistischen Individualismus" nicht nur in seinen Auswüchsen, sondern in seinem ganzen Wesen bekämpft (37). Für völlig reaktionär hielt er Eberlins Reichsreformplan, da dieser seinen Staat auf dem „gänzlich unfruchtbaren" Bauernstand aufbauen sollte; darum bewegte Eberlin sich nach Schmidt in „sozial-reaktionären Stimmungen" (38). Es ist wohl klar, daß Schmidt bei einer solchen Beurteilung stark von Karl Lamprecht beeinflußt ist. Zwar gibt er in seiner Literaturangabe weder die Deutsche Geschichte Lamprechts noch irgendeine andere seiner Schriften an. Aber er führt ihn in seinem Lebenslauf unter den Lehrern auf, denen er besonders viel verdankt. Für Lamprecht war es auf jeden Fall ebenso, daß er in den damaligen Reformbewegungen „ein mittelalterliches und modernes Element sah", das „rückwärts in die vergangenen Zeiten eines agrarischen Sozialismus führte". (Lamprecht: „Deutsche Geschichte. 3. Auflage. 5, 1 S. 364.)

Ein solches Bild von Eberlin konnte sich nur eine Zeit machen, die allen Segen vom bürgerlich kapitalistischen Individualismus erhoffte. Ein Urteil über diese Anschauungen erübrigt sich. Damit, daß Schmidt sogenannte „fortschrittliche" lutherische Ideen in Eberlins Reformprogramm hineinverlegte und ihn politisch und sozial als Reaktionär hinstellte, der einer überwundenen Gesellschaftsordnung nachtrauerte, zeigt er, daß er als Kind seiner Zeit vom Wesen Eberlins nichts erkannt hat. Und es ist charakteristisch für die Zeit, daß das Interesse an den sozialen und politischen Ideen Eberlins schwand.

Die einzige Arbeit, die seitdem erschien, beschäftigte sich allein mit den kirchlichen Ideen Eberlins. Es war die 1921 erschienene Arbeit von K. Wulkau: „Das kirchliche Ideal des Johann Eberlin von Günzburg." Damals war gerade mit dem Zusammenbruch des Reiches die Staatskirche in eine Krise gekommen, und so schien es verlockend, einmal das kirchliche Ideal Eberlins darzustellen. Schon das Thema ließ Wulkau mehr zu dem theologischen Wirken Eberlins hinneigen. Als Lutheraner begrüßte Wulkau den „wohltuenden Einfluß Luthers", wodurch Eberlin „sich von seinem noch in den Bundesgenossen so sehr hervortretenden Radikalismus in gesundere Bahnen zurückgefunden" hat (39). Obgleich Wulkau Eberlin ein Lob erteilte, weil er sich in den späteren Schriften, den „gereiftesten", gut bewährte, blieb er nach Wulkaus Meinung doch abhängig „von der breiten Masse", und darum „kann er sich den schwankenden Stimmungen und Forderungen nicht immer entziehen" (40). Selbstverständlich wollte Eberlin — ebenso wie die Weimarer Demokraten — „das bisherige Staatskirchentum abgeschafft wissen" (41). Die Kirche sollte „demokratisch aufgebaut" — „frei und unabhängig vom Staate" sein (42).

Wulkaus Arbeit krankt an demselben Fehler wie die Schmidts. Auch er sieht nicht den Entwicklungsgang Eberlins. Die Folge ist ein entstelltes Bild von Eberlin. Zwar wollte Wulkau gegen Eberlin „den Vorwurf der Inkonsequenz nicht erheben" (43). Trotzdem erscheint der Reformator bei ihm in einem eigentümlichen Licht, wenn er ihn hinstellt als radikalen, impulsiven Redner, der „vor seiner eigenen Courage" erschrickt, wenn er gegen das klösterliche Leben „in Ausdrücken tiefsten Abscheus

donnert" und „grimmig" seine Forderungen stellt, „um im selben Augenblick ängstlich" sich anderem zuzuwenden (44).

Das war die letzte Bearbeitung der Eberlinschen Schriften. Überblickt man die gesamte Eberlinliteratur, dann sieht man: es sind Parteien genug, die Eberlin für sich in Anspruch genommen haben. Völlig unmöglich müssen die Versuche Strobels und Döllingers erscheinen, Eberlin ihre Anschauung aufzuzwingen. Auch allein die Ablehnung des Staatskirchentums würde nicht genügen, Eberlin zu einem Parteigänger der Weimarer Demokratie zu stempeln. Daß die ultramontane und bürgerliche Geschichtsschreibung Eberlin ablehnte, ist verständlich, wenn man sich die Bewegungen vor Augen hält, die Eberlin als ihren Vorläufer feierten. Diese Parteien von den Radikalen der Paulskirche über die Deutschkatholiken und Altkatholiken bis zu den Christlichsozialen sind alles Bewegungen, deren Erforschung eine Hauptaufgabe des neuen, unter Walter Franks Vorsitz geformten Reichsinstituts für neuere Geschichte bildet. Daraus würde sich schon eine Berechtigung zu einer neuen Deutung Eberlins ergeben. Aber eine Darstellung besonders der Reichsidee Eberlins und seiner sozialen Gedanken ist auch dann gerechtfertigt, wenn zum Bereich der Geschichte gehört, was „der Kraft nach gegenwärtig in der Gegenwart aufzeigbar ist"(45). Denn vieles von dem, was als Hoffnung aus Eberlins Schriften klingt, ist erst heute im Werden.

II. Die sozialpolitischen Schriften Eberlins.

1. Das Wesen der Anonymität

Eberlin begann seine literarische Wirksamkeit mit den 15 „Bundesgenossen", die im Jahre 1521 in Basel erschienen. Während des Jahres 1519 war Eberlin wieder nach Basel gekommen (1), wo er schon nahezu 30 Jahre vorher Bakkalaureus und Magister der freien Künste geworden war. Inzwischen war er in den Franziskanerorden eingetreten, und als er nach Basel zurückkam, empfing ihn im Minoritenkloster der Geist der Reformation. Im 15. Jahrhundert hatte hier eines der großen Reformkonzilien getagt, und dadurch war der Reformation bereits der Boden vorbereitet. Zu Eberlins Zeit war Basel der Sitz berühmter Humanisten und vieler Druckereien. Der Leiter des Barfüßerklosters, dem Eberlin in Basel angehörte, war Pellikan, ein Freund Luthers, und unter den Mitbrüdern Eberlins waren hervorragende Männer wie Sebastian Münster. Aus diesem Baseler Geist erwuchs Eberlins erste große Flugschrift, wenn er sie auch, weil er inzwischen nach Ulm versetzt wurde, nicht mehr in Basel verfaßt hat.

Die Bundesgenossen, wie auch eine Reihe anderer Schriften Eberlins sind anonym erschienen, und diese Anonymität ist nicht zufällig; sondern sie ist das Kennzeichen einer ganz bestimmten Schriftengruppe Eberlins. Die anonymen Schriften unterscheiden sich nämlich alle inhaltlich von seinen übrigen Flugblättern. Sie behandeln in der Hauptsache politische und soziale Fragen, während die Schriften, die Eberlin unter seinem Namen hinausgehen ließ, fast alle theologisch sind. Zeitlich bilden die beiden verschiedenen Schriftengruppen für sich keine Einheit, so daß man, weil Eberlin seine schriftstellerische Tätigkeit mit einer politischen und sozialen Reformschrift beginnt, sagen könnte, anfangs hätten ihn mehr nationale und soziale Probleme bewegt, und später hätte er sich ganz auf das theologische Gebiet zurückgezogen. Auch nachdem Eberlin sich durch Luthers Einfluß praktisch nur auf die Predigt beschränkt hat, bezeugt er 1524 durch die anonyme Schrift „Mich wundert, daß kein Geld im Lande ist", daß ihn die nationalen und sozialen Fragen noch genau so bewegen, wie sie es in der ersten Schrift getan haben; und es ist schließlich kein Zufall, daß nach dem Zusammenbruch der großen Bauernrevolution, deren Ideen Eberlin schon in den „15 Bundesgenossen" vertrat, Eberlins schriftstellerische Tätigkeit aufhört.

Zu der Gruppe der anonymen Flugblätter, die sich deutlich aus dem Schrifttum Eberlins heraushebt, gehören außer den „15 Bundesgenossen" die Schrift „Syben frum aber trostloss pfaffen klagen ire not", die Antwort darauf — „Der frummen pfaffen trost", „Eyn new vnd das letzt auss schreyben der XV bundtgenossen", „Wider die falsch-scheynende gaystlichen" und die letzte anonyme Schrift „Mich wundert das kein gelt ihm land ist". Eberlin selbst hat diese anonymen Schriften als zusammengehörig betrachtet und hat in den auf die „15 Bundesgenossen" folgenden anonymen Schriften nur eine Erweiterung der Gedanken gesehen, die er in den „15 Bundesgenossen" entwickelt hatte. Das ist daraus zu ersehen, daß er in jeder neu erscheinenden anonymen Schrift immer auf die „15 Bundesgenossen" verweist und die inzwischen erschienenen übrigen anonymen Schriften nennt (2). Es ist auffallend, daß Eberlin in keinem seiner theologischen Traktate auf die „15 Bundesgenossen" zurückkommt. Der Hinweis auf die „15 Bundesgenossen" in Eberlins Sendschreiben — an den Rat der Stadt Ulm (3) — macht darin keine Ausnahme, denn dieser Brief enthält neben der Behandlung theologischer Fragen äußerst radikale Forderungen auf sozialpolitischem Gebiet und nimmt dadurch eine Zwischenstellung zwischen dem theologischen und dem sozialpolitischen anonymen Schriftenkreis ein. Ein anderer Beweis dafür, daß Eberlin die beiden Schriftenkreise getrennt hat, ist, daß er auf der andern Seite mit einer einzigen Ausnahme (4) in keiner seiner anonymen Schriften seine theologischen Schriften erwähnt.

So muß man schließen, daß Eberlin die sozialpolitischen Schriften ganz bewußt von den übrigen unterschieden hat, indem er sie anonym herauskommen ließ. Nicht die Furcht, etwas auszusprechen, was er nicht mit seinem Namen decken konnte, war es, die ihn zur Anonymität bewog, und auch nicht eine etwaige Veranlassung durch das Wormser Edikt war das Entscheidende (5). Denn schon in den folgenden anonymen Schriften hellte Eberlin das Geheimnis um die „15 Bundesgenossen" etwas auf (6). Dem aufmerksamen Leser war Eberlin als Verfasser er-

kennbar geworden. Darum handelt es sich bei der Anonymität der Schriften nicht um ein gänzliches Verschweigen des Verfassers. Die Anonymität hatte einen andern Sinn. Eberlin wollte nicht völlig als Verfasser verschwinden, sondern nur zurücktreten, um durch seine Schriften die Stimme des Volkes sprechen zu lassen. Alle seine anonymen Flugblätter sollten nichts anderes sein als ein Sprachrohr des Volkes.

In den 15 Bundesgenossen sind es 15 Männer aus dem Volke, die sich verbunden und verschworen haben, die Ursache der großen Not und Bedrängnis der unteren Volksschichten mutig und furchtlos anzuzeigen und auf die Mittel zur Abhilfe hinzuweisen (7). Nacheinander kommen die einzelnen zu Worte, jeder bringt eine Klage vor, berichtet von den Bedrückungen, von der Stimmung im Volke, seiner Hoffnung und Sehnsucht oder gibt bis ins einzelne gehende Vorschläge für die Neuordnung von Staat, Gesellschaft und Kirche (8).

In der nächsten Schrift, in der Klage der 7 frommen Pfaffen, sind es 7 Pfaffen, niedere Geistliche, die durch die reformatorische Bewegung aus ihrem Dahinleben aufgescheucht sind und nun in ihrer Not nicht aus noch ein wissen. Sie geben ebenfalls ein Bild von der drohenden Volksbewegung und von den Gedanken der niederen Geistlichen, die teilweise mit dem Volke sympathisieren.

Eng zusammen mit dieser Schrift gehört der Trost der 7 Pfaffen, den Eberlin anschließend herausbrachte. Hierin läßt Eberlin den ratlosen Pfaffen Antwort und Ratschläge durch die Bundesgenossen geben. Das Bedeutende ist, daß die Geistlichen sich den Rat nicht von ihrer vorgesetzten Behörde holen, sondern sich an die allgemeine Christenheit, das sind die Laien, wenden; und die Bundesgenossen — als Laien — geben den Geistlichen ihren Rat und die Meinung des kleinen Mannes über das Pfaffenwesen kund.

Noch einmal läßt Eberlin dann in einem neuen und letzten Schreiben die 15 Bundesgenossen zu Wort kommen, um von neuem die Schäden des Reiches ans Licht zu stellen. Am Schlusse dieser Schrift läßt Eberlin dann seine Bundesgenossen, nachdem sie noch einmal zusammengefaßt haben, was sie bereits alles geschrieben haben, das Versprechen abgeben, nun nichts mehr zu schreiben (9).

Aber Eberlin hält das Versprechen nicht ein; denn als Verfasser der Flugschrift „Mich wundert das kein gelt ihm land ist" läßt er wiederum einen der 15 Bundesgenossen zu Worte kommen. Es ist Psitacus, der in den Bundesgenossen das Reformprogramm für Kirche und Staat aufgestellt hat. Hier läßt Eberlin ihn sich mit armen Leuten aus dem Volke, einem armen Botenläufer, einem Landsknecht und einem andern Armen unterhalten (10). Diese halten nicht mit der Meinung zurück. In ihrer unproblematischen Sprache, so wie sie nur vom einfachen Volke gesprochen und verstanden wird, sagen sie das, was das einfache Volk denkt und was es anklagt.

Als Schriften aus dem Volke für das Volk sollten diese Flugblätter erscheinen; darum blieb Eberlin als Verfasser in dem Hintergrund und gab sie aus als Erzeugnisse eines Verschworenenkreises. Echte Volksschriften sollten es sein, und das waren sie auch. Durch nichts kann das besser erwiesen werden als dadurch, daß einige der Eberlinschen Flugblätter in späterer Zeit, als das Volk von ähnlichen Gedanken und For-

derungen erregt war, wieder anonym als Volksschriften aufgelegt wurden. So druckte Sebastian Franck 1539 in einem anonymen Traktat einen Teil aus Eberlins letzter anonymer Flugschrift ab (11), und 1565 wurde dieses Eberlinsche Flugblatt sogar noch einmal völlig neu aufgelegt (12). Daß der 1. Bundesgenosse noch nach über 300 Jahren neugedruckt und von den Deutschkatholiken verwandt wurde, ist schon erwähnt.

2. Sprache und Stil

Der Gedanke, in den Flugblättern das Volk sprechen zu lassen, beeinflußte auch die Sprache dieser Schriften. Als ehemaliger franziskanischer Volksprediger war Eberlin mit den Gewohnheiten und Ausdrücken des Volkes zur Genüge vertraut. Während die nationalen Propagandisten des Humanismus sich erst von ihrer internationalen Gelehrtensprache lösen mußten, um ihren Gedanken zu größerer Wirksamkeit zu verhelfen, hatte Eberlin das nicht nötig. Von ihm ist keine lateinische Schrift bekannt. Schon seine ersten Flugblätter waren deutsch. Es finden sich in seinen Schriften kaum fremdsprachliche Zitate und fast gar keine Fremdwörter. Dafür sind sie durchsetzt mit einer Fülle von Sprichwörtern und volkstümlichen Redewendungen, die seine Schriften so lebendig und anschaulich machen. Die vielen Bilder und Vergleiche aus dem Leben sind es, die Anschaulichkeit und Lebendigkeit bewirken.

Die meisten Bilder nimmt er aus dem Landleben, von dem Betrieb des Bauernhofes und der Tätigkeit seiner Bewohner, die er gut gekannt haben muß. Der Charakter der verschiedenen Hoftiere, das Wesen der Knechte und Mägde und auch die Dorfbewohner selbst, alles dient ihm dazu, um in grellen Farben die Verderbtheit der Geistlichkeit zu schildern. Pfaffen und Mönche sind dumm wie die Kühe; sie wissen vom christlichen Wesen so wenig „als eyn kw vmb mitten tag“ (13). Sie sind gefräßig wie die Hengste und Mastschweine, „füllen sich vom kern, lassen den anderen den sprewer“ (14) und ihre geistlichen Amtshandlungen verrichten sie „als ein faule magt“ (15). Das Volk aber hat sich an dieses Treiben der Pfaffen schon so gewöhnt, daß es gar nicht mehr darauf achtet, und sich daran gewöhnt hat ebenso wie der „stallknecht des mists“ gewohnt ist (16). So schildert Eberlin den Pfaffen, der „blodert und maulsayfert“. „Sonderlichen wann adamsrippen umbherstond oder knienn, so gaffen — bei einer Beerdigung — die ölgötzen mer denselbigen dorfgensen zu, dann dem todten auff der bar“ (17).

Noch schärfer griff er seine ehemaligen Ordensbrüder an. Er glossiert die Franziskanerregel, nach der die Ehefrau eines in den Orden eintretenden Mannes ohne Argwohn außerhalb des Klosters leben darf mit der zynischen Bemerkung: „Als ob alte köch nit auch durstig seyen vnd alte gayssen nit gern saltz lecken“ (18). Und einen ehemaligen Franziskanerbruder vergleicht er mit einem, „der in Brunnen schiss, das man auch von jm sagte im volck“ (19). Diese Zitate bezeugen eine ziemliche Derbheit. Aber das ist die Sprache des Volkes, so redet es und diese Sprache versteht es; und eine solche Ausdrucksweise gehört wesensmäßig zu einer Flugschrift, die auf das Volk wirken will. So verfuhr er mit den Franziskanern nur in den Schriften, die auf die Allgemeinheit wirken sollten. Hier mußte er einen volkstümlichen Ton anschlagen.

Wo Eberlin sich mit geistigen und persönlichen Gegnern auseinandersetzen mußte, wie bei dem Streit mit den Observanten, führte er die Feder auf andere Art. Dort zeigte er sich als redegewandter Dialektiker: „Die parfoten sagend, Frantz hab gehört ein verhayssung von got, sein orden sol bleyben biss an den jüngsten tag. Das mag wol sein, dann falsch propheten sollen bleiben biss das Christus kompt" (20). Mit derselben dialektischen Methode kämpft er gegen die Schwärmer: „Denn wollen alle Ceremonien veriagen, ist auch eyn Ceremonien und wollen on all gesetz leben, ist auch ein gesetz" (21). Und in seinem Schreiben an die Augsburger, in dem er sich mit den evangelischen Parteien auseinandersetzt und den sogenannten „Lutheranern" vorwirft, daß sie sich statt nach dem Evangelium nach einem Menschen nennen, sucht er den großen Dialektiker Paulus zu übertrumpfen, indem er zu dessen Worten aus dem Galaterbrief „Vor des Antechrists lere sol mans sy hüetten, ob sy auch ain engel von hymel predigt" noch hinzufügt, „der lere Christi sol man an hangen, ob sy auch ain morder lerete" (22).

Unzählige Beispiele könnten dafür angeführt werden, wie Eberlin an handgreiflichen aus dem Leben und aus der Natur herausgegriffenen Bildern versucht, etwas klar und anschaulich zu machen. Wie er etwa sagt, wenn dem überhandnehmenden Handel nicht Einhalt geboten wird, „so wirt der apfel vnsers glucks vnder der schelffen heimlich gar erfaulen, ehe dan wir sein gewarwerden" (23). Oder wenn er von einem Prediger, der es für nötig hält, in einer kleinen Stadt zwei oder dreimal am Tage zu predigen, meint, dieser sei „eyn junger Müller", der noch „nicht viel secke gepunden" habe (24). Vorwiegend jedoch stammen seine Bilder aus dem Lebensgebiet des Bauern, und auch in seinen theologischen Schriften, den Predigten und Gemeindebriefen nehmen sie einen breiten Raum ein. Aber hier ist nichts von der Derbheit der anonymen Flugblätter zu spüren. Ein etwas ausführlicheres Beispiel seiner bilderreichen Sprache aus einer theologischen Schrift soll den Abschluß geben. Um klar zu machen, daß eine gute Tat aus ganz verschiedenen Motiven herauswachsen kann, entweder aus innerer Notwendigkeit oder nur aus Gewohnheit und Nachahmung, benutzt er zum Vergleich das Bild einer Meute von Jagdhunden, von denen einige das Wild wirklich gespürt haben und es über alle Hindernisse wirklich verfolgen, während die übrigen nur Mitläufer sind, die vor einem Hindernis das Wild vergessen: „Etlich thun guts auss gewonheit, vnnd so sie auch andere vmb sie sehen guts thun, aber das creütz vnd leyden scheydet sie geleych zweyerley hunden, da etlich vff dem gejäg gebaysset seind, andere, die nit also seind, lauffen sie alle, aber auss vngleycher bewegung, die ersten rücken das gewild, dem gerüch lauffen sie nach durch stauden vnd doren, die andern lauffen darumb, das sie sehen andre lauffen, so sie aber an ein dornheck kummen, bleyben sie ston, lauffen nit mehr, ein kleine hindernüss haben sie, so achten sie auch nit des gewilds, haben kein innerlich treyben" (Enders II, 164).

Diese kurzen Proben machen deutlich, daß Eberlin glänzend ein reichhaltiges Sprachregister zu handhaben wußte, und daß er ein Meister der Sprache war, einer Sprache, die von den einfachen Leuten verstanden wurde. In Eberlins Flugschriften sah der kleine Mann und der bedrückte Bauer in Ausdrücken und Vergleichen, die seinem Lebensstand ent-

sprachen, Klagen ausgesprochen, die ihn selbst bewegten. Auch er empfand den Pfaffenhaß, den er aus den Schriften spürte, und er mußte den radikalen Forderungen, die eine Abänderung der vorhandenen Zustände verlangten, zustimmen, den Forderungen, die zum Teil revolutionär waren. Er mußte Eberlins Flugblätter und vor allem seine Erstlingsschrift lesen als das, was sie war, als Aufruf zur Neuordnung.

3. Der Laie als Träger der Neuordnung

Eberlins anonyme Flugblätter tragen einen revolutionären Charakter, und das gilt vor allem von seiner Hauptschrift, den „15 Bundesgenossen", die den Auftakt zu seinem Schrifttum bilden. Schon der Titel dieser ersten grundlegenden Schrift weist darauf hin. Fünfzehn Verschworene mit einem bestimmten Programm sollten die Verfasser sein. Überall in der Geschichte haben sich Männer, die sich die Umgestaltung der bestehenden Verhältnise zur Aufgabe gemacht haben, als Genossen bezeichnet. Besonders aber sahen die Männer, die für eine soziale Umwälzung kämpften, in ihrem Mitkämpfer den „socius", den Genossen. Im 16. Jahrhundert wirkte im Südwesten Deutschlands das Beispiel der Schweizer „Eidgenossen" revolutionär, allerdings mehr politisch als sozial (25). Dieses Vorbild hat auch wohl Eberlin bei der Abfassung der Bundesgenossen vorgeschwebt. Einmal war Eberlin Schwabe wie die Schweizer Eidgenossen; außerdem hat er den ersten Teil seiner „Bundesgenossen" mindestens unter dem Einfluß seines Baseler Aufenthaltes geschrieben, wenn die ersten Flugblätter der „Bundesgenossen" nicht sogar in Basel selbst verfaßt worden sind. Und in dem „13. Bundesgenossen", der wahrscheinlich das älteste Flugblatt der Schrift ist (26), wandte Eberlin sich selbst an die Eidgenossen, an die „schützer und schirmer aller trostlosen vnd getruckten", die alle um der neuen Lehre willen Verfolgten aufnahmen (27).

Der Titel also zeigte bereits das neue Wollen der Bundesgenossen an, denen eine völlige Neuordnung von Staat und Gesellschaft vorschwebte. Dieser Gedanke tritt bereits in der Reformatio Kaiser Sigismunds auf, der Reformschrift des Baseler Konzils, die als erste revolutionäre Schrift in deutscher Sprache bezeichnet worden ist (28). Hier wird bereits dieselbe Forderung gestellt, die nun wieder in den Bundesgenossen erhoben wird. Es soll die Neuordnung der Kirche nicht mehr durch diese selbst, sondern durch einfache Laien vorgenommen werden. Die bisher unterdrückte und verachtete Laienwelt soll jetzt in das kirchliche Leben eingreifen und es reformieren. Die 15 Verschworenen der „Bundesgenossen" sind selbst Laien (29), vertreten die Laienwelt und bringen die Klagen der Laienschaft vom Bauern über den Bürger und Adligen bis zum Fürsten vor (30).

Die Laien, die damit zum Träger der Neuordnung geworden sind, werden nun nicht mehr mit Geringschätzung betrachtet im Gegensatz zum bisher bevorrechteten Priesterstand. Vielmehr sagt Eberlin den anmaßenden Pfaffen, die den einfachen Mann als dumm und tölpelig nicht achteten: „Es haben leyen, rych vnd arm, fraw vnd man, auch scharpffen verstand, sie sind auch got lieb" (31). Aber sie sind nicht nur klug, sondern

sie sind die wahren Gottesfreunde, die von Gott auserwählt und erleuchtet sind; denn es kommt nicht so sehr auf gelehrtes Wissen als auf „erleuchtung von got" an, und deswegen haben der „einfältig lay" und die „schlechten Christen" mehr Anteil an Gott als die Pfaffen. Sie sind die Vertreter der wahren Frömmigkeit und des wirklichen Lebens. Für den Priesterstand hat Eberlin nur noch Spott und Hohn. Das kommt in einem kleinen Wortspiel zum Ausdruck, in dem er sich gegen die Überheblichkeit der Pfaffen wendet. Die Pfaffen, sagt er, stammen von den Affen ab, haben sich die Buchstaben P und f erkauft, können aber trotzdem ihre wahre Abkunft nicht verleugnen: „Die affisch arth hangt ynen noch an, sie wolten sich gern stellen wie ander leuth, aber es steht in vbel an wie eim affen menschlich geberde" (32). Den am meisten verachteten Laien stellt er über alle Geistlichen. Das läßt er durch Geistliche aussprechen, die selbst zur richtigen Erkenntnis gekommen sind. Der eine sagt: „ich wolt ee der saw hüten, ee dann ich wolt pfaff werden", und ein anderer: „Wann du deinen sun ertrenckest, wer dir und jm nützer, dann das er ein pfaff würd ... dann es werden noch vns pfaffen die hund anseichen" (33). Es muß für jeden Menschen eine Schande sein, einen Freund im Kloster zu haben. „Eerlicher", so sagt Eberlin, „wär es wann du einen sew hirten zu einem vetter hettest" (34).

Durch die Annahme der Lehre Luthers sind die Laien nun an Stelle der Geistlichen die Vertreter des wahren Christentums geworden; denn sie verstehen jetzt mehr vom Evangelium als die Geistlichen. Sie lesen es täglich, während die Pfaffen es kaum kennen. „Vngelert leyen, pawren, köler und drescher wissen vnd leren das Euangelion baß, dann gantze dörff oder stätcapitel der thumherren oder pfaffen" (35). Wenn Gott auch einmal einen Geistlichen erleuchtet, so ist das eine Ausnahme. Ein solcher soll dann auch von den Laien geachtet werden. „So got eynen frembden, ein pfaffen oder kloster menschen auch erleucht und erloßt, so sie zu den leyen kommen, solt man sie freuntlich halten und gedencken, das sie selbs vor wenig jahren seind ferr und frembd vom Euangelio gewesen" (36). Für die Pfaffen aber, denen die Erleuchtung nicht zuteil wird, fürchtet Eberlin bei der Stimmung im Volke das Schlimmste. Falls sie ihr Wesen so weiter treiben wie bisher, verheißt er ihnen, „das die frummen teütschen sie all werden zu todt schlagen", und „das die pawren ein mol erhencken vnd ertrencken böß und gut miteinander" (37). Solche Sätze, die vier Jahre vor dem Bauernkrieg geschrieben sind, wie auch andere verstreute Bemerkungen (38) — „der Pawr wird witzig" — oder — „Feder und Flegel fügen wol zesammen" — weisen bereits auf eine Zeit hin, wo der einfache Mann nun auch mit Gewalt zur Neuordnung von sich aus schreitet. Aber bei Eberlin ist das alles noch Verheißung und Drohung, und er ruft selbst nicht zur Gewalt auf. Zwar läßt er seine Bundesgenossen den „gemainen leyen" befehlen, daß sie den Pfaffen „die herschafft schmal machen" (39). Doch ist das Vorgehen, das er fordert, nirgendwo mit Gewalt verbunden.

Die Bundesgenossen fordern die kleinen Leute auf, durch Protestaktionen ihre Gesinnung zu zeigen, um so an der allgemeinen Umwälzung mitzuarbeiten. Zunächst soll den Mönchen und Pfaffen jede Unterstützung entzogen werden (40). „Thund eweren sack und kasten zu vor den eslen in Klöstern" (41). Wo die Mönche noch weiter ihre Lehren ver-

kündigen, sollen die Laien die Kirche verlassen und den Prediger verhöhnen, denn damit „thund sie got ein Dienst, das sy all vss der Kirchen gond vnd solich wiß verspotten“ (42). Etwas weiter geht es schon, wenn Eberlin dann durch seine „Bundesgenossen“ zum Bruch der Gesetze und Gebote der Kirche aufruft, wo diese einer vollen Ausnützung der Arbeitskraft des Volkes hinderlich oder dem Volksleben überhaupt schädlich sind. Er hält das Fastengebot für Deutschland unsinnig, weil dort dem Landmann die Früchte nicht zuwachsen. Weil Deutschland ein Land der Arbeit ist, das deutsche Volk die „arbeitsame teutsche nation“ ist und die Fastenzeit in die arbeitsreichste Zeit des Jahres fällt, denn „im gantzen jar ist nit größer arbeit im fäld dann in der fasten“, darum kann das Fastengebot, das „schwär ioch, das gutwillig christen yn stäte vnruw der gewissen“ bringt, mit ruhigem Gewissen übertreten werden (43). Der „2. Bundesgenosse“ sagt im Namen seiner Gesellen: „Vnser trüwer rot were, man griff kecklich an flaisch, aier, käß, butter, milch, kurtz alle gewonliche speiß zu brauchen ... so schier jedermann die selbig zeit in großer arbeit meer dann andere zeit beschwärt ist“ (44).

Noch radikaler wird Eberlin dann, indem er den Bruch der Klostergelübde gutheißt. Wenn ein Mann sich schon schämen muß, einen Mönch als Freund zu haben, so ist es für eine Mutter auch keine Ehre mehr, eine Tochter im Kloster zu haben. Besser wäre es, sie sei die Frau eines einfachen Mannes, sei er auch nur ein „hand wercks man“ oder gar ein Bauer (45). Die Bundesgenossen, die im Namen des unterdrückten Volkes handeln, lösen alle Gelübde, die der Kirche gegeben sind, auf. Der „3. Bundesgenosse“ verkündet allen, die das Kloster verlassen wollen: „Magst du bewerlich hoffen, dein byschoff gebe dir vrlub zu solichem aussgang, so bit in darumb, magst aber nit dich solichs zu im versehen, so dispensieren wir XV bundtsgenossen mit dir vff gots barmhärtzigkeit“ (46). Wenn also der Bischof einem Klosterinsassen den Austritt aus dem Kloster nicht gewähren will, soll er trotzdem austreten, die Bundesgenossen dispensieren ihn. Den geistlichen Behörden soll keine Verfügung über die Insassen der Klöster mehr zustehen: „Welche kloster menschen vssträtten wöllen vnd sich der kutten erlüchtern, sich neren will eerlich vnder vnss gemeinen christen, dem geben wir fry geleit für all anloüff. Keim münch, pfaffen, pabst, byschoff noch irem anwald soll zimmen hindernüss dar in zu werffen“ (47).

Immer höher werden schließlich die Forderungen, die Eberlin durch die Bundesgenossen erheben läßt. Der 2. Bundesgenosse verlangt noch, daß bei der Aufhebung des Fastengebotes Vertreter der Geistlichkeit hinzugezogen werden. „Ein solcher inbruch soll gschähen mit geistlicher und wältlicher prelaten hilff“ (48). Ebenso sieht auch der 3. Bundesgenosse vor, daß jemand, der das Kloster verlassen will, sich deswegen an den Bischof wendet. Hiervon findet sich nichts mehr in der „botschafft“, die der 12. Bundesgenosse den Klosterinsassen im Namen und Auftrage „teutscher nation“ bringt (49). Diese Schrift ist voller Ratschläge, Urteile, Gebote und Verbote, die im Namen der Bundesgenossen gegeben sind und die Neuordnung vor allem des Klosterlebens betreffen. Solche Handlungen wie der Bruch der Kirchengesetze und Gebote und die Auflösung der Klosterordnung sind von einschneidender Bedeutung. Ohne Furcht vor der Obrigkeit sollen die Laien hierzu schreiten. Diese wird bald mithelfen,

eine neue Ordnung aufzurichten. „O ir frommen teütschen greiffen die sach dapffer an", ruft Eberlin den Laien zu. „Sind käck, die zyt ist hie, got ist mit eüch" (50). „Got ist mit Euch"! So und ähnlich lauten die immer wiederkehrenden Wendungen, mit denen Eberlin seine Aufrufe an die Laien begleitet.

Aber alle Eingriffe, die von den Laien im Namen des Volkes und mit der Hilfe Gottes vorgenommen werden sollen, beziehen sich lediglich auf das kirchliche Leben und auf Einrichtungen der Kirche. Er glaubt, daß die Obrigkeit damit einverstanden ist. „Vnser genedigoster herr Kaiser Karolus vnd alle ständ des reichs"- so sagt er, „sy söllen gross gefallen dar ab haben" (51). Schließlich gibt er in den „Bundesgenossen" den Plan zu einer Reform von Staat und Kirche, der eine völlige Neuordnung des bisherigen Staates und seines Verhältnisses zur internationalen Kirche ist, die von Rom aus geleitet wird. Die Durchführung dieser Ideen, die er im 10. und 11. „Bundesgenossen" darlegt, soll nun aber nicht von den kleinen Leuten geschehen; sondern die Bundesgenossen legen ihre Gedanken gleichsam dem Kaiser „in namen teutscher nation" vor in der Hoffnung, daß dieser sie durchführen wird. Es spricht aus Eberlin der Glaube des Volkes, daß der Kaiser im Sinne des kleinen Mannes zur Reform schreiten werde, und deshalb bringen die Bundesgenossen ihm ihr Programm. „Darumb bitten wir XV bundtsgnossen in namen teütscher nation dein Kaiserliche maiestat, du wollest erwecken din mannlich adelich gmüt vnd vnserm fürhalten dem gemeinen volck ain nachtruck geben, do mit alles volck dir günstig blyb" (52). „Laß dir din gutwillige teütsche nation lieber sein dann barfusser obseruantzeer", so rufen die Bundesgenossen aus, „vnd biss got vnd der teütschen nation danckbar und komm vnß zu hilff" (53).

Die Forderungen, die nun die Bundesgenossen stellen — und die damit Eberlins Gedanken sind — erstrecken sich auf das religiöse, politische und soziale Gebiet. Religiös bewegt Eberlin sich in den Bahnen der einfachen Laienfrömmigkeit und daher fordert er die Predigt einer untheologischen Innerlichkeit, des „christlichen wesens". Politisch stellt er als Ideal die geschlossene „teutsche nation" hin, die ohne universale Bindung frei auf sich selbst gestellt neu aufblühen wird. Auf sozialem Gebiet fordert er schließlich als allgemeingültiges Gesetz für alle Lebensgebiete den „gemeinen nutzen". Im folgenden soll eine Darstellung dieser Gedanken, die sich insbesondere in den „15 Bundesgenossen" und den übrigen anonymen Flugschriften Eberlins finden, gegeben werden; dabei wird zugleich sichtbar werden, daß Eberlin während seiner schriftstellerischen Tätigkeit eine Entwicklung durchgemacht hat.

III. Eberlins religiöse Ideen.

1. Laienfrömmigkeit und „christliches Wesen"

Rein äußerlich ähnelt Eberlins Lebenslauf dem vieler Vorkämpfer

und Anhänger der Reformation. Wie die meisten Prediger des neuen Glaubens ist er ein ehemaliger Mönch, der seine Stimme gegen die alte Kirche erhebt. Selbst der Führer der reformatorischen Bewegung, Luther, ist ein ausgelaufener Mönch. Eine große Anzahl von Luthers Mitkämpfern sind ehemalige Franziskaner, und das ist nicht verwunderlich: denn eine Ordensgründung wie die des Franziskus ist ja hervorgegangen aus einer reformatorischen Bewegung innerhalb der Kirche. Der päpstlichen Hierarchie war es allerdings gelungen, dieser oppositionellen Strömung die gefährliche Spitze zu nehmen und sie einzugliedern in die vielgestaltete Kirche. Das gelingt jetzt nicht mehr. Die lutherische Opposition ist zu stark, und sie greift den Grund der alten Kirche an. In den Mönchsorden, besonders bei den Franziskanern, gab es Gruppen, die in Erinnerung an ihren Ursprung die alte Kampfstellung gegen die Priesterschaft beibehalten hatten. Als Eberlin nun in den Franziskanerorden eintritt, hat er sich solchen Gedanken zunächst nicht zugewandt, sondern er wird ein Verteidiger der Kirche. Mit Eifer ist er, wie er selbst bekennt, allen Gegnern der Kirche entgegengetreten.

Auch nachdem Eberlin seine schriftstellerische Wirksamkeit begonnen hat, steht er noch auf dem Boden der alten Kirche. Im ältesten Teile der Bundesgenossen (1) erkennt er nicht nur den Papst als Herrn der Kirche an, er wendet sich sogar gegen diejenigen seiner Ordensgenossen, welche die Priesterschaft angreifen, also das tun, was er selbst später mit unerbittlicher Schärfe getan hat (2). Er stellt sich denen entgegen, die „sunderlich vil stächen vff oberkeit vnd priesterschafft, das gefalt dem gemeinen man wol, aber es ist gyfft" (3). An einigen Resten katholischer Anschauung hat er lange festgehalten, so am Marienkult und an der Heiligenverehrung; und den Glauben an das Fegefeuer hat er erst ziemlich spät abgestreift (4). Solange Eberlin Franziskaner ist, tritt er für die katholische Kirche ein. Als Franziskaner nannte er sich zwar „evangelischer Prediger"; aber dieser Name ist nur noch eine Erinnerung daran, daß die franziskanische Bewegung ursprünglich eine evangelische Reaktion gewesen ist, die mit dem Evangelium gegen die Priesterhierarchie gekämpft hat. Was die Franziskaner jetzt predigten, war aber nicht „evangelisch", nicht einmal „christlich". Denn es war nicht das Evangelium, was sie verkündigten, sondern sie predigten die Regel des Franziskanerordens, die, wie Eberlin sagt, von Nicolaus III. und Clemens V. im kanonischen Recht zum „Evangelium" erklärt worden war (5). Dagegen war es verboten, das Evangelium — die Heilige Schrift — selbst zu lesen. „Das die Barfusser das Euangelion ny verstandenn, odder behertziget haben" schreibt er später, „neeme eyner auß dem, das sie es zu meinen zeiten yn anderhalb yaren dreymal offentlich verdampt vnd verbotten zulesen vnd zulernen, als ein schädlich dingk" (6). Und er sagt von sich selbst, daß er als Franziskaner die Bibel nicht gekannt hat: „ich wißt zu yener zeit nit, was Euangelyon vnnd heilige geschrifft was" (7).

Daher stammt seine geringe Kenntnis der Bibel. Bei der Abfassung der ersten Schriften hatte er die Bibel noch nicht gelesen. Teile daraus, wie einzelne Predigttexte und die Bergpredigt hat er sicher gekannt; aber die Bibel selbst nicht. Wenn man die „Bundesgenossen" mit den übrigen Flugschriften der Zeit vergleicht, fällt es auch sofort auf, daß in den

„Bundesgenossen" die Bibelzitate vollständig fehlen, während die sonstige Flugschriftenliteratur voll von Belegen aus der Bibel ist.

Eberlins Abwendung vom Franziskanerorden, die in den „Bundesgenossen" sichtbar wird, ist also nicht durch die Bibel veranlaßt. Es sind vielmehr andere Kräfte, die in ihm unter dem äußeren Festhalten an der katholischen Kirche geschlummert haben, und die jetzt seine innere Loslösung vom Orden bewirken. Aus dem Ideal, das Eberlin dem verdorbenen Franziskanerorden gegenüberstellt, wird die bisher verborgene Kraft, eine einfache, untheologische, innerliche Frömmigkeit sichtbar, die ihn nun alle katholische Kirchlichkeit abstreifen läßt. Es ist das Bild des echten und wahren Franziskus, nach dem der Orden seinen Namen hatte, das er jetzt zeichnet. Indem Eberlin auf den tatsächlichen Franziskus, den Kämpfer gegen die Priesterhierarchie, zurückgeht, und nicht auf den Heiligen der Kirche, hat er den Bruch mit der Kirche und dem Orden vollzogen. Nicht der Mönchsorden hat, so sagt Eberlin, ein Recht, sich auf Franziskus zu berufen, sondern Franziskus ist der Vorläufer und Vertreter der einfachen Laienfrömmigkeit. „Ein vngelert einfeltig mensch" war Franziskus (8); nicht ein Lehrer, sondern ein Mann der Tat, der durch sein Leben wirkte. Gegenüber den Bettelmönchen, den falschen Nachfolgern des Franziskus, betont Eberlin, daß Franziskus weder den Bettel gewollt noch das Hauptgewicht auf die Lehre gelegt habe. Die Anhänger des Franziskus sind arbeitsame Menschen gewesen. Alle waren zur Arbeit verpflichtet, und die Lehre stand im Hintergrund. Franziskus erlaubte keinem die Schrift zu lesen, der nicht vorher ein Handwerk gelernt hatte. „Grob arm schlecht vngelert leüt" waren die ersten Freunde des Franziskus. Gelehrte haben sich in diesem „bürischen läben" nicht zurechtfinden können (9). Das ist das Bild von Franziskus als Leiter eines frommen Laienkreises, das Eberlin dem kirchlichen Franziskusideal, das ihn als Gründer eines Ordens feierte, gegenüberstellt, und dieses Bild hat Eberlin bis in seine letzten Schriften erhalten. Franziskus und seine Anhänger sind ihm die Verkünder einer reinen verinnerlichten Frömmigkeit und nicht die Vorkämpfer des kirchlichen Glaubens. Sie waren „innerlich andechtig lüt, vnd got was mit inen" (10).

Allerdings finden sich in den späteren Schriften, als Eberlin unter dem Einfluß Luthers steht, Stellen, in denen er Franziskus als Narren, Erzbuben und Werkzeug des Teufels beschimpft (11). Aber diese Urteile gelten dem Stifter der franziskanischen Ordensregel, und Eberlin will sie auf Franziskus nur angewandt wissen, falls dieser der Gründer der Regeln ist. Er ist sich darüber nicht klar, ob Franziskus die Regeln angeordnet hat. „Ich kan kain vrtayl hye fellen, wer der stiffter geseyn sey" (12). Im Grunde glaubt er es nicht, und er bewahrt sich das Bild von dem Franziskus, der nicht ein Mann der Kirche, sondern der ein Vertreter einer innerlichen Frömmigkeit ist. Noch eine seiner letzten Schriften gibt ein Zeugnis von der Bewahrung seines Franziskusideals. Dort führt er als Beispiel der echten Frömmigkeit die Andacht des Franziskus an, der darauf wartete, daß „seyn hertz von got gerüret ward" (13). Franziskus ist ihm hier das schönste Beispiel für die mystische Frömmigkeit, die allein die echte Andacht ist und über alles Lesen und Beten geht.

„Denn vnser schicken zu andechtigem lesen oder beten hilfft nichts. Gott wil vns nit allzeyt auffwüschen, wenn wyr wollen, er kompt selbs,

wens yhm gefelt und klopffet an, wyr sollen auf yhn vleyssig warten, vnd dis wartten ist die beste schickung zu der andacht" (14). Diese Schilderung aus einer Spätschrift Eberlins macht klar, daß die mystische Frömmigkeit dauernd einen wesentlichen Bestandteil des Glaubens Eberlins gebildet hat. In einem theologischen Traktat empfiehlt er auch später, als er bereits in der paulinischen Theologie aufgegangen ist, eine Reihe von Schriften der mittelalterlichen Mystiker wie Tauler und Gerson für die Predigt (15). Eberlin steht also in der Tradition der Mystik. Der „6. Bundesgenosse" stellt die Forderungen auf, die ein rechter Prediger erfüllen soll, und er bezeichnet als Kennzeichen eines rechten Predigers, daß er oft die Bücher der Heiligen Schrift, des Neuen und Alten Testaments nennt. Er sagt, nur der Prediger, der „all seyn lere gründet in das heilig ewangeli vnd in sant Paulus epistel, vnd in die heilig Bibel, der ist vff dem rechten wäg" (16). Aber Eberlin kennt, wie oben nachgewiesen wurde, die Bibel kaum, und wenn man genau hinsieht, erkennt man in der Forderung nichts anderes als die Kennzeichen der mystischen Predigt: denn „von glauben vnd hoffnung zu got" soll der Prediger sprechen. Es ist da kein Wort von der Erlösung, geschweige denn von der Rechtfertigung und nicht einmal den Namen Christus nennt er. Der Hinweis auf Evangelium und Bibel ist also nichts als Schale, und der Kern ist die einfache Laienfrömmigkeit. Er kennt nicht den Gedanken der Offenbarung. Die Menschen stehen mit Gott in unmittelbarer Verbindung, sie werden durch ihn „erleuchtet", es geht dem Menschen „das Licht des Glaubens auf" und „die liebe gottes ist ausgegossen ins menschliche hertz!" (17). Das sind alles Ausdrücke aus der Mystik.

Die einfache untheologische Frömmigkeit, die Eberlin nun fordert, nennt er das „christliche Wesen". Schon der erste Absatz der Bundesgenossen, ein Hymnus auf den Kaiser, beginnt mit einem Lob auf das christliche Wesen. Eberlin sagt dort klar und deutlich, was er darunter eigentlich versteht. „Ain christlich wäsen stot darinn, das man ain andächtig härtz trag zu got, vnd ain erlichen wandel zu dem nächsten menschen, wo solichs christlich wesen pflanzt ist in eim volck, mag vernünfftig regiment diner Kayserlichen maiestat verfäncklich seyn" (18). Auch hier ist nichts von dem Gedanken der Erlösung und der Gnade und der Rechtfertigung, um die Luther so ernst gekämpft hatte. Es ist die einfache mystische Andacht, „das andächtig härtz zu got", in der sich seine Frömmigkeit erschöpft.

Ebensowenig wie der Ausdruck „christliches Wesen" die Anerkennung eines theologischen Dogmas beweist, tut dieses die Formel „christliche Lehre". Derselbe Bundesgenosse, der das christliche Wesen verkündet, sagt: „Christliche ewangelische lere ist anfang als hails" (19). Damit ist nicht die Verkündigung eines Dogmas, als Form der christlichen Lehre, gemeint. Evangelische Lehre bedeutet einfach Predigt. Ein Pfarrer beispielsweise, so fordert er, soll jeden Sonntag „eine ewangelische leer" tun (20). Unter der evangelischen Lehre oder, wie er es an anderer Stelle nennt, dem „christlichen Gesetz" versteht er in der Hauptsache die Bergpredigt. Das ist keine Lehre, sondern eine Lebensregel, und sie soll im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehen. Im „10. Bundesgenossen", der die Kirchenreform behandelt, fordert er an allen Feiertagen die Verlesung der Bergpredigt, in der „alle evangelische gesatz"

enthalten ist. In dieser Betonung der Bergpredigt stimmt Eberlin mit allen Ketzern, den Waldensern, Katharern, Albingensern und auch mit Franziskus überein, die alle der Hierarchie Roms den Kampf ansagten. Und wie alle diese Ketzer, kennt er die Gleichgültigkeit gegenüber dem Dogma. Dogma und Glaubensbekenntnis sollen im Gottesdienst keine Bedeutung haben. Er verbietet sogar die Verlesung der gegen ketzerische Lehren aufgestellten Glaubensbekenntnisse, des Athanasium und des Nizäum (21).

Dieser schlichten Laienfrömmigkeit entspricht das ganz untheologische Christusbild der „Bundesgenossen", das teilweise in den späteren Schriften wieder durchschimmert. Es fehlen jegliche christologischen Betrachtungen. Was in den „Bundesgenossen" hervortritt, ist das Bild eines schlichten, einfachen Volkspredigers. Eberlin zeichnet Christus fast genau so wie Franziskus. Christus ist ein Freund des Volkes, der seine Bedrücker, die Geistlichen, schillt und dem Priestertum mit seinem Tempeldienst den Kampf erklärt hat (22). Er predigt wenig in Tempeln, sondern auf dem Felde, bei Tisch, am Wasser und auf Bergen oder in Wohnhäusern (23). Er kennt weder Ornat noch Priesterschmuck, sondern er hält seine Predigt in einfachen Kleidern, und zum Abendmahl benutzte er keine besonderen, sondern die gewöhnlichen Gefäße (24). Als er es eingesetzt hat, da „hienck er nit vil sammet und syden an den hals". Christus ist ein Freund der Armen, der mit seinen Jüngern beim Volke einen solchen Anhang gehabt hat, daß die Tyrannen das Volk gefürchtet haben (25). Das ist wieder ein Christusideal, wie es bei den Ketzern lebendig war. Nirgends klingt der Gedanke des Mittlertums Christi an. Die ersten Schriften, die Bundesgenossen I—XIV, sind frei von aller Theologie.

Die mystische Frömmigkeit, die auf eine direkte Verbindung zwischen Gott und Mensch und ein Eingehen der menschlichen Seele in Gott ausgeht, kennt keinen Christus als Mittler und lehnt den Priesterstand ab, der sich zwischen Gott und Mensch schiebt. Eine Frömmigkeit, deren Wesen die Innerlichkeit ist, hat ebenfalls nur Verachtung für alle Veräußerlichungen, in denen das Wesen der Religion aufgefangen werden soll. Wie sehr Eberlin den Priester im Gegensatz zum einfachen Laien, der als Gottesfreund von Gott „erleuchtet" ist, verachtet, ist bereits gezeigt.

Mit derselben Verachtung und in ähnlichen Ausdrücken verwirft er das ganze katholische Kirchenwesen mit allen Einrichtungen. Die Kirche — das Gebäude — die Ornate der Priester, die Reliquien, der Gesang und der Gottesdienst selbst sind alles Äußerlichkeiten, die einer wahren Frömmigkeit ins Gesicht schlagen. „Got wöllen ein hawss bawen ist ein anfang alles vbels" (26). Um zu Gott zu kommen, ist keine Kirche nötig. Gott selbst weiß nichts von einem besonderen Ort für den Gottesdienst, vom Tempel (27). Mit beißendem Spott zeigt Eberlin, wozu die Gotteshäuser tatsächlich dienen. „An allen wegen, sagt ein Bauer, mussen wir capellen haben, ietzlicher pawr wil ain heilgenheusslen bei seinem weingarten oder acker haben" und ein anderer antwortet: „Wir jungen gesellen haben das gern, daselbst kompt chuntz vnd Gritta zusamen vnd die betler machen heuflen doselbst" (28). Die Kirche ist nicht von Gott geweiht, und es liegt kein besonderer Segen auf ihr. Sie ist ein einfaches Haus wie jedes andere Gebäude, und wenn es der Gemeinde nicht mehr

gefällt, kann sie es als Kaufhaus, Badehaus, Brothalle oder Schlachthaus verwenden (29). „Minder schad ists, wan man daryn zu marckt vnd zu tantz gehet, dan das sie ein pfaff zu dem altar ynn papistischenn messen gebrauch“ (30). Die Einrichtungen der Kirche sind nichts anderes wie die ungeweihten weltlichen Häuser. Das Weihwasser ist gewöhnliches Wasser; man darf es benutzen, um sich damit Hände oder Füße zu waschen. Das geweihte Öl kann zum Lindern von Wunden oder gar als Wagenschmiere gebraucht werden, und einen Altarstein darf man, wenn er rechtmäßig erworben ist, zum Hausbau — etwa zum Küchenherd — verwenden (31).

Um dies recht deutlich zu machen, benutzt Eberlin wieder ein drastisches Bild, durch das er die Verkommenheit der Pfaffen kennzeichnet und zugleich geißelt. Alle Einrichtungen, so sagt er, stammen aus bösem Gut. Die Reichen geben um ihres Gewissens willen Geld und die Dirnen ihre Kleidung, und alles kann die Kirche gebrauchen. „Recht wie die heymlichen eerhuren ire prangröck geben an meßgewand, ire hembdlin an altartuch vnd alben, ir schleyerlin zu corporal, ir fingergeschmeid vnd vorspangen zu monstrantzen vnd kelch, gott zu leyd, dem teufel zu lieb“ (32). Ähnlich verspottet er den Reliquiendienst. Schließlich greift er den Gottesdienst selbst an. Nicht Gottesdienst ist das Treiben der Pfaffen, sondern ein Gespött Gottes, ein Fastnachtsspiel des Teufels (33). Die Geistlichen meinen, ihr Gottesdienst, „ire vogel gsang“, sei etwas Besonderes; aber wieder stellt Eberlin dem Geistlichen den einfachen Laien gegenüber, dessen schlichtes Gebet mehr wert ist als das Schreien und Brummen der Tempelknechte (34). Stattdessen könnte man ebensogut Drosseln, Nachtigallen und Finken in die Kirche stellen (35).

In allem diesen, was Eberlin über die Kirche und deren Einrichtungen sagt, wird seine Übereinstimmung mit den Momenten deutlich, die von den vorreformatorischen Ketzergruppen gegen die Kirche vorgebracht wurden. Besonders die letzten Vorwürfe gegen den Gottesdienst sind fast wörtlich schon in der Ketzerliteratur vorhanden (36). Es hat aber keinen Sinn, nach der literarischen Abhängigkeit Eberlins von etwaigen Ketzerschriften zu suchen. Einmal würde es wahrscheinlich erfolglos sein, da die ketzerische Strömung, die teilweise innerhalb der Kirche lebte, sehr schwer faßbar ist. Zum andern ist die literarische Abhängigkeit nicht das Wesentliche. Wichtiger ist, daß hier bei Eberlin etwas sichtbar wird, was ihm mit dem Ketzertum und der Laienfrömmigkeit gemeinsam ist. Und das ist die Anschauung, daß das Wesen der Religion die Innerlichkeit ist, die sich freimacht von allen äußeren Lehren und die darum auf äußere Formen, Formeln und auf besondere Institutionen verzichten kann. Aus diesem Grundgefühl entspringt die Verachtung aller Formen und Äußerlichkeiten der Religion und die Verwerfung alles pfäffischen Wesens. Eberlin ist nicht erst durch das Lesen des Evangeliums zu dieser Stellung gekommen. Gerade die schärfsten Worte gegen das Pfaffentum finden sich in den anonymen Schriften, die nur in geringem Maße auf das Neue Testament zurückkommen. Sie stehen vor allem in den „Bundesgenossen“, bei deren Abfassung Eberlin das Neue Testament selbst noch nicht kannte. Sobald er das Neue Testament kennen lernte, benutzte Eberlin es. Aber zunächst bekräftigt er damit seine schon bestehende Anschauung. Charakteristisch dafür ist gleich der Anfang der ersten Schrift, die er nach der Bekanntschaft mit dem Neuen

Testament verfaßt hat. Darin dient ihm das Neue Testament, „darinn aller eusserlicher gebracht ein end hat, welche sie Ceremoniala mandata nennen", als Zeugnis, daß der Glaube aus dem Innern erwächst. Er wendet sich hier gegen die „jüdisch fabel" vom Tempelwesen mit der jüdisch-materialistischen Auffassung von der Religion. Und es ist hierbei für Eberlin kennzeichnend, daß er als Zeugen für seine Anschauung vom Wesen der Religion die Worte des ersten christlichen Märtyrers, des Hellenisten Stephanus, anführt: „Der aller höchst wonet nit in tempeln, die mit henden gemacht seyndt" (37), mit welchen dieser sich gegen jüdisches Priestertum und Tempelwesen wandte, und wofür er von der jüdischen Menge, die ihren Tempel angegriffen sah, gesteinigt wurde.

2. Das Gebot der Arbeit

Aus seiner Frömmigkeit der Innerlichkeit kommt Eberlin zu einer Hochschätzung des menschlichen Lebens und der Arbeit. Das wird am deutlichsten, wenn man einmal untersucht, was Eberlin unter dem wahren „Gottesdienst" versteht im Gegensatz zu dem, was die Kirche Gottesdienst nennt.

Eberlin stellt dem Gottesdienst der Kirche eine grundsätzlich andere Auffassung vom Gottesdienst gegenüber. Die Geistlichen haben ja für ihn keine besondere Stellung vor Gott, sondern die Laien sind die wahren Gottesfreunde. Weiter sind für ihn die Kirchen keine Stätten, die besonders zum Gottesdienst ausersehen sind; vielmehr kann man überall zu Gott kommen, und schließlich nützt alle Übung und alles Gebet nichts: „Got kompt selbs, wenn es yhm gefelt." Aus all diesem ergibt sich, daß es nicht darauf ankommt, ob man in der Kirche oder im Hause zu Gott betet, denn Gott kann überall zum Menschen sprechen. Darum sagt Eberlin: „Es ist auch nit not, das man vergebens täglich in die kirchen lauffe" (38). Nirgends nennt Eberlin den kirchlichen Kultus Gottesdienst. Einen solchen Kultus kann er überhaupt nicht als Gottesdienst bezeichnen. Er wendet sich nicht allein gegen die Anmaßung der Geistlichkeit, die meint, „ir gots dienst sy verdienstlicher dann ander frvmmer layen gebät". Er sagt, daß der ganze Tempeldienst der Pfaffen überhaupt nicht zu vergleichen ist mit dem wahren, echten Gottesdienst, den die Laien verrichten. Dieser wahre Gottesdienst aber ist die Arbeit, „husshalten vnd tagwerck der layen". Arbeit ist wirklicher Gottesdienst „vnd meer dann das schrien vnd brummen der tempel knecht das got nie geboten hat" (39). Damit hat Eberlin dem Begriff Gottesdienst eine ganz andere Deutung gegeben. Er löst ihn heraus aus der Vorstellungswelt der Kirche, indem er den Begriff nicht verengt als Beziehung auf eine bestimmte Kultform versteht, sondern ihn erweitert zu der Anschauung, daß Gottesdienst, wie der Name sagt, ein Dienst für Gott ist, und daß jeder, der den Willen Gottes tut, den Gottesdienst vollzieht. Gleichzeitig hat er damit der Arbeit eine besondere Weihe gegeben, und ein Ethos der Arbeit geschaffen, das in vollem Widerspruch steht zur katholischen Auffassung, nach welcher die irdische Arbeit als minderwertig abgewertet und allein das geistliche Leben als wahrer Gottesdienst angesehen wurde.

Die Erhebung der Arbeit zum Gottesdienst ist von ihm mit voller

Absicht gegen die mönchische Frömmigkeit geschehen, und ist wiederum nichts anderes als der Ausdruck seines Lebensgefühls, das keine Verachtung der Arbeit, dagegen aber die Ehre der Arbeit kennt. Wir machen auch hier dieselbe Beobachtung, daß Eberlin zur Verwerfung des mönchischen Ideals nicht erst durch die Bekanntschaft mit der Bibel gekommen ist. In den 15 Bundesgenossen stellt er die Arbeit als von Gott gewollt, als göttliches Gebot hin. Die Arbeit „so du din acker seiest oder matten meiest" (40), ist ebensoviel wert wie der Gottesdienst der Pfaffen, während das Schreien und Brummen der Tempelknechte von Gott nie geboten worden ist (41). Immer wieder stellt Eberlin die Arbeit als göttliches Gebot ohne besondere Begründung hin. Das Bettelwesen der Klöster ist gegen Gott. Daher sollen die Mönche und Nonnen das Kloster verlassen und ihre Kutten abtun; denn auch für sie, wie für alle, gilt das „gemein gebot der arbeit". Erst wenn sie das getan haben, tun sie Gott einen Dienst (42). Das Leben von mildtätigen Gaben ist allein den Armen und Kranken erlaubt, „andere söllen arbeiten umb lybs narung, hat got geboten" (43). Die Mönche leben „in gots findschaft", weil sie das Gottesgebot der Arbeit nicht erfüllen. Eberlin geht so weit, daß er die Pflicht zur Arbeit als das Gebot bezeichnet, das alle andern menschlichen Gesetze und Anordnungen durchbricht. Er sagt: „Das gebot gots von der niessung eigner hand arbeit ist größer dann aller menschen vffsatzung" (44). Da alle kirchlichen Vorschriften und Ordensregeln nur menschliche und nicht göttliche Einrichtungen sind, sind diese durch das Gebot der Arbeit aufgehoben und beseitigt. Damit sind alle Insassen der Klöster zum Bruch der Klosterordnungen aufgerufen. Folgen sie dem Gebote Gottes nicht, und suchen sie sich keine Arbeit, dann mögen sie sehen, „wie sie vor got wöllen umb das gebot antwort geben" (45). Die Laien sind ebenfalls zum Übertreten der kirchlichen Gebote berechtigt. Sie brauchen das Fastengebot nicht beachten, weil die schwere Arbeit, die sie ja als Erfüllung des Gottesgebots tun, sie davon befreit, Gebote zu halten, die nicht von Gott gegeben, sondern als Rat der Kirche menschlichen Ursprungs sind (46).

In den Bundesgenossen stellt Eberlin das Gebot der Arbeit immer einfach als allgemeines Gebot auf, ohne es durch die Bibel zu begründen. Das ist erklärlich, solange er die Bibel nicht gekannt hat. Nachdem er die Bibel in der Hand hat, benutzt er sie zur Stützung seiner Gebote. Es ist kennzeichnend, wie er dabei verfährt. Denn nirgends findet er in der Bibel ein Gebot der Arbeit, so wie er es bisher ausgesprochen hat. Er hilft sich damit, daß er Christus und Paulus als Beispiel dafür anführt, daß die wahren Prediger im Gegensatz zu den falschen das göttliche Gebot der Arbeit nicht vernachlässigt haben. Paulus predigte umsonst und wollte von der Gemeinde, vor der er predigte, nichts annehmen. Tag und Nacht trieb er seine Handarbeit, um sich und seine Genossen zu ernähren (47). Christus scheute sich ebenfalls nicht vor niedriger Arbeit (48). Diese Männer stellt er den Geistlichen als Vorbild hin, um ihnen zu zeigen, daß Arbeit keine Schande ist, obgleich sie von den Pfaffen verachtet wird und jeder, der eine Handarbeit ausübt, als „buren pfaff" verschrien ist (49). Als Zeichen für die Ehre der Handarbeit bemerkt er, „das man auch etliche Fürsten findt, die das drechsler handwerk vnd der gleychen lüstige erbeyt mehr, gelernet haben" (50).

Aber das alles sind wohl Beispiele für die Ehre der Arbeit, jedoch

keine Begründung für ein göttliches Gebot. Als solche sucht er die Genesisstelle heranzuziehen: „in dem schweyss deines angesichts solt du essen dein Brot." Er nimmt diesen Zornesruf des Alten Testamentes, der die Arbeit als Strafe und Fluch Gottes hinstellt und das gerade Gegenteil von der Auffassung Eberlins ausspricht, einfach hin, ohne auf die alttestamentlichen Gedankengänge einzugehen. Für Eberlin ist und bleibt die Arbeit Gottesdienst, und die Stelle, die von der mühseligen Arbeit spricht, dient ihm lediglich, die Göttlichkeit der Arbeit zu belegen. Die andere Bibelstelle, die Eberlin bei dieser Gelegenheit zu benutzen sucht, stellt die Arbeit ebenfalls nicht als göttliches Gebot dar. Sie ist nichts anderes als eine Klage des Paulus über die Müßiggänger und eine Ermahnung zur Arbeit. Paulus hat kein Gebot Gottes zur Hand, um die Müßiggänger zurechtzuweisen; er weist sie allein auf sein eigenes Vorbild hin (51).

Wo Eberlin Paulus einmal als Beispiel anführt, fügt er bekräftigend hinzu: „in diesen worten redt paulus von ym und anderen von h a n d a r b e i t." Mit diesen Worten will er betonen, daß nicht die Arbeit schlechthin gottgewollt ist, daß vielmehr die Handarbeit eine besondere Ehre hat. Das richtet sich wiederum gegen die Erniedrigung des Handwerks durch die Kirche. Für Eberlin ist im Grunde allein die Handarbeit göttlich. Nicht die Arbeit allgemein, sondern die Handarbeit ist das höchste Gebot Gottes. Ackerbau und Handwerk haben bei ihm die größte Ehre. An der Spitze steht der Feldbau und das Schmiedehandwerk, das die Werkzeuge für den Bauern herstellt (52). Er verwirft nicht jede andere Arbeit, aber er stuft sie ab nach der Schwere und Nützlichkeit; denn das Gebot Gottes spricht von „müsamer nützlicher arbeit". Und je schwerer eine Arbeit ist, desto näher kommt sie dem göttlichen Gebot. Daher steht die „Arbeitseligkeit" der Laien so hoch und das Klosterleben so tief, da die Mönche keinen Schweiß und Müdigkeit kennen (53). Ihre Arbeit, Gesang und Beten haben keine Ehre, weil sie unnütz und Müßiggang sind. Die Handarbeit, die göttliches Gebot ist, wollen sie nicht tun; wenn sie stattdessen singen und beten, so ist das widergöttlich; „sie singen im chor, das in nit geboten ist" (54). Die Geistlichen, Mönche und Pfaffen, hönnen wahre Diener Gottes werden, wenn sie den geistlichen Stand verlassen und wieder Laien werden; die Mönche, wenn sie aus dem Kloster gehen und ein Handwerk lernen und die Stiftsgeistlichen, wenn sie Bauernhöfe kaufen und diese bearbeiten (55). Die Prediger sollen darauf sehen, „wie vleyssig der grosse prediger Paulus geerbeyttet habe mit seynen henden" (56). Auch alle Geistlichen schließlich, die Eberlin noch nach seiner Kirchenreform zulassen will, sollen entweder einen Hof bewirtschaften oder sonst irgendeine andere Arbeit tun, um dadurch Gottes Gebot nachzukommen. Alle aber, die aus irgendeinem Grunde solche Arbeit nicht tun können, sollen demütig sein, da sie Gottes Gebot nicht erfüllen. „Mag ein pfaff nit so gross arbeit thon, so lass er solchs jm selbs dienen zu demut, das er nit gleich kan anderen sein, welche gottes gebott von der arbeit wol und krefftigklich mögen nachkommen" (57).

So vollzieht Eberlin eine völlige Umkehrung der kirchlichen Auffassung von der menschlichen Arbeit. Die vom geistlichen Stand als niedrigste bezeichnete Arbeit ist für Eberlin die höchste, die wahrhaft

göttliche Arbeit. Der Gottesdienst der Pfaffen gilt nichts; die Arbeit der Bauern dagegen ist wahrer Gottesdienst. Säen und Mähen geht über das Plappern der Gebete. Alle geistlichen Übungen schätzt er dagegen äußerst niedrig ein. Das bringt er darin zum Ausdruck, daß er sie allein für alle vorbehält, die zu einer wirklichen Arbeit nicht fähig sind. „Welche so blöd sind das sie sunst lybs narung nit mögen gewinnen", und „welche von vnverstand wegen oder von anderer ungeschickt nichts nützers oder bessers thun möchten, dann also in der kirchen schryen und brummen, mögen sich wol durch dies mittel der tag zeit erneren" (58). In solchen radikalen Sätzen kommt immer wieder der germanische Kern im Wesen Eberlins zum Durchbruch, der gegen die mönchische Entwertung des Diesseits das Wirken in der Welt zum Gottesdienst macht und die Ehre der Arbeit wieder herstellt.

3. Der Übergang zur Rechtfertigungslehre

Es ist in den beiden vorhergehenden Abschnitten gezeigt worden, daß das von Eberlin sogenannte „christliche Wesen", die mystische Frömmigkeit, und das Ethos und Gebot der Arbeit, nicht aus einer christlichen Theologie gewachsen sind. Das wurde gestützt durch den weiteren Nachweis, daß Eberlin, während er die Bundesgenossen schreibt, noch nicht mit der Bibel vertraut ist. Daher sieht er in Christus nicht den Erlöser. Er kann Christus auch gar nicht so sehen, weil ihm die paulinischen Briefe unbekannt sind. Aus Paulus, so meint er, liest man genau wie aus dem Evangelium das „christlich gsatz" (59). Unter diesem Begriff faßt er den ganzen Inhalt des Neuen Testamentes zusammen. Er sagt, daß „Christus vnser hauptman vnss geben hat ein gsatz, begriffen im helgen ewangelio vnd yn Biblischen büchern des newen testaments" (60). Dieses Gesetz, das Christus gegeben hat, ist nicht zu verstehen als Gesetz im engeren Sinne. Es ist nicht das Gesetz des Alten Testaments; denn das, so betont Eberlin ausdrücklich, ist aufgehoben (61). Auf der andern Seite ist es keine Aufstellung von neuen Satzungen und Geboten. Von diesen hat Christus befreit. Ebenfalls ist unter dem „evangelischen Gesetz", wie er es an anderer Stelle nennt, nicht die Lehre von Christus, dem Erlöser, zu verstehen. Davon steht in dem frühesten Teil der „Bundesgenossen" nichts. Der Ausdruck ist nichts anderes als eine Umschreibung dessen, was er sonst unter dem „christlichen Wesen" versteht. Weder Gesetz noch Lehre, sondern das Sein meint Eberlin, das, was das Wort Wesen im Grunde bedeutet.

Den ersten Schritt Eberlins von der Laienfrömmigkeit zum paulinischen Christentum, von der Religion zur Theologie, bewirkte sein Aufenthalt in Wittenberg. Die entscheidenden Ereignisse waren, daß er hier in der Hauptstadt der reformatorischen Bewegung die Bibel und Karlstadt kennenlernte. „Ich kam gen Wittenbergk vor vierthalb jaren, vnnd maynet, jch wyßt vil im Euangelio, aber da jch mich mit den Wikenbergischen besprachet, da kund jch nichts", sagt er von sich (62). Mit dem Kennenlernen der Bibel ist Eberlin nun nicht gleich zur paulinischen Theologie gekommen. Schritt für Schritt geht er den Weg von der mystischen Frömmigkeit zur Theologie hin. Es ist an andern Stellen

schon erwähnt worden, daß er die Bibel erst allein dazu benutzte, um Gedanken und Anschauungen, die aus seinem innersten Wesen kamen, durch Bibelworte zu bekräftigen. Weiter findet er dann Beispiele in der Bibel, die ihm dienen können. Er liest die Bibel nicht als Theologe, sondern wie der einfache Mann sie liest; und er findet dort keine Lehre, sondern ein Leben. Aus den vielen Beispielen schält sich das eine große Beispiel heraus, das Beispiel Christi. An die Stelle des „christlichen Wesens" ist nun in den ersten Schriften nach dem Wittenberger Aufenthalt das „Exempel Christi" getreten, und damit ist er immer noch im Bereich der Religion und noch nicht in der Theologie. Der Gedanke des Vorbilds Christi klingt bereits an in den Bundesgenossen, wo er Christus als Hauptmann und die Christen als seine Gefolgsleute bezeichnet. Christen, so sagt er, sind Menschen, die dem „göttlichen houptmann christo" in der Taufe einen Eid geschworen haben, den sie nun halten müssen (63). Zum vollen Ausdruck kommt dieser Gedanke aber erst, nachdem er das Neue Testament und in diesem die Evangelien als die Berichte über das Leben Jesu genauer kennengelernt hat. Nun besteht die evangelische Lehre für ihn darin, daß man auf das Beispiel Christi sieht und ihm nacheifert. „Wir sollen allein die lere Christi hören, lernen, leren, sein exempel anschawen" (64). Christ ist nicht der, welcher auf irgendeine Lehre hört, sondern wer Christo folgt. „Bistu ein Christen, so tue wie Christus" (65). Auch in Paulus sieht Eberlin noch nicht den Künder der christlichen Theologie. Paulus predigt ebenfalls nur das, was Eberlin für das Wesen der christlichen Religion hält, „das freuntselig sanfft mildt exempel Jesu Christi" (66).

Mit diesem Christusbild steht Eberlin wiederum in der Reihe der mittelalterlichen Ketzer und in der Bewegung der Laienfrömmigkeit, die in Christus das nachahmenswerte Beispiel und ihren Lehrer sieht. Die Nachahmung Christi war das Thema vieler Schriften, die aus der Gedankenwelt der Mystik kamen. Weltberühmt ist das Buch des Thomas a Kempis geworden, das von „der Nachfolge" oder besser von „dem Vorbilde Christi" handelt, in welchem der „demütige bäurische Mensch, der Gott dient", dem stolzen Philosophen gegenübergestellt wird. Auch hier wird überall weniger vom Erlöser als vom Lehrer Christus gesprochen. Das Leben nach dem Vorbild Christi und mystische Frömmigkeit gehören zusammen. So bedeutet für Eberlin dieses Christusideal noch kein Verlassen seiner alten Frömmigkeit. Doch ein Schritt weiter zur paulinischen Theologie ist getan; denn die Person Christi hat an Bedeutung gewonnen und ist mehr in den Mittelpunkt gerückt. Was die Bibel allein nicht vermocht hatte, das taten in Wittenberg die Reformatoren, die Eberlin bei seinem Aufenthalt dort kennenlernte. Von ihnen hatte Karlstadt zunächst den größten Einfluß auf Eberlin.

In der bisherigen Literatur ist der Einfluß Karlstadts entweder nicht genügend beachtet oder abgeschwächt worden. Dagegen ist festzustellen, daß die ersten Schriften, die Eberlin nach seinem Aufenthalt in Wittenberg geschrieben hat, ausschließlich unter der Einwirkung Karlstadtscher Ideen stehen. Gewußt hat Eberlin von Karlstadt bereits bei Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit. In dem ältesten Teil der Bundesgenossen erwähnt er ihn als christlichen Doktor neben Erasmus, Luther und Melanchthon (67). Welche Bedeutung er Karlstadt damals schon zugemessen

hat, geht daraus hervor, daß er ihn dem Kaiser mit Luther und Erasmus zusammen als Beichtvater empfiehlt (68). Karlstadt und Luther waren seit der Leipziger Disputation in Deutschland bekannt, und weiter wußte Eberlin auch nichts von Karlstadt. In den Bundesgenossen ist jedenfalls nichts von Karlstadts Einfluß zu spüren. Eberlin hat Karlstadt und seine Schriften dann in Wittenberg kennengelernt. Wann Eberlin genau in Wittenberg eingetroffen ist, steht nicht fest. Ob Luther noch auf der Wartburg war oder bereits in Wittenberg, als Eberlin dort ankam, ist belanglos. Wichtig ist vielmehr, daß Eberlin in seiner ersten Schrift, die auf die „Bundesgenossen" folgt, für Karlstadt gegen Luther und Melanchthon Partei nimmt. In der Vorrede zu dieser Schrift sagt er, daß Luther und Melanchthon „die senfften christlich leerer", ein Hindernis der Reformation seien, da sie nur mit dem Worte kämpften. „O wie ernstlich, begyrig vnnd scharpff würde gehandlet mit feder, zungen vnd schwert, wo obgemelte milte leerer nit so grösslich widerstünden" (69). Naturgemäß hat Eberlin sich zu Karlstadt hingezogen gefühlt. Hatte doch Karlstadt bereits ebenso wie Eberlin das Klostergelübde für unverbindlich erklärt im Gegensatz zu Luther, der bis dahin den Mönchen und Nonnen noch den Austritt aus dem Kloster verwehrt hatte. Man kann genau feststellen, welche Schriften Eberlins unter dem Einfluß Karlstadtscher Ideen stehen und wie lange dieser Einfluß reicht (70). Wie sehr Eberlin Karlstadt geschätzt hat, zeigt ein Satz, in dem er ihn gegen falsche Angriffe verteidigt: „Doctor Carlstat ist so ein erberer guthertziger man, das nit tzuglauben ist von im ein sollich frech, freuel, mutwillig leben, seyne bucher tzeygen es auch nit" (71). Und noch lange nachdem Eberlin völlig in der Theologie Luthers aufgegangen ist, nennt er Karlstadt mit unter den Reformatoren. „Luther, Karlstadt und Melanchthon" ist das Schlagwort, das immer wiederkehrt, bis schließlich der Pommer Bugenhagen die Stelle Karlstadts einnimmt (72).

Zunächst treibt die Bekanntschaft Eberlins mit Karlstadt allerdings eine seltsame Blüte. Er übernimmt nämlich die ans Lächerliche grenzende Methode Karlstadts, Gesetze und Gebote, die er als natürlich erkennt und anerkennt, durch Zitate aus dem Alten Testament zu belegen. An sich entspricht das dem bereits festgestellten Verfahren Eberlins, Beispiele aus der Bibel zu nehmen. Nur hat sich dieses wesentlich auf das Neue Testament beschränkt. Als Beispiel für die Methode, die Eberlin von Karlstadt gelernt hat, soll die Begründung für die Priesterehe dienen, die Eberlin gegenüber der „heidnischen Keuschheit" fordert. Wiederum begründet Eberlin die Ehe, wie bisher alle Gebote und Gesetze, nicht aus der Bibel. Sie ist „gemess der natur vnd rechten vernunfft", denn „die natur hat den pfaffen geben lieb wie anderen mannen, liebe zu den frawen" (73). Als Beispiele führt er dann die alttestamentlichen Patriarchen an, die mit ihren vielen Frauen dem göttlichen Gebot fleißig nachgekommen sind. „Alweg habenn sich die Priester, welche wolten got fast wol gefallen, des gebots furderlich geflissen. Abraham was eyn priester, opffert got angenem opffer vnd nam in seyn alten tagen die dryt haussfrau. Jacob was ein priester, hat 4 Eefrauen, also fur vnd fur alle priester biss auf Aaron, habenn got gefallen wöllen in fleyssiger gehorsam dieses gebots" (74). Diese Zitate aus dem Alten Testament sind für Eberlin nicht

so wesentlich, aber sie zeigen, wie sehr Eberlin gerade hierin von Karlstadt abhängig gewesen ist.

Das Entscheidende, das Karlstadt Eberlin gebracht hat, ist die Rechtfertigungslehre, und zwar die augustinische und nicht die paulinisch-lutherische; denn Karlstadt, der sich durch die Beschäftigung mit der deutschen Mystik von der Scholastik gelöst hatte, war durch das immer tiefere Eindringen in das Schrifttum Augustins zum Augustiner geworden. Mit der Annahme dieser augustinischen Lehre hat Eberlin die einfache Laienfrömmigkeit verlassen, und Christus war nicht mehr das nachahmenswerte Beispiel, sondern er wurde zum alleinigen Mittler zu Gott. Eberlin forderte jetzt, „das man klar lauter text der Biblia predige, darinn glaub in gott durch Christum" (75).

Die einzelnen Phasen der Entwicklung seines Glaubens von der einfachen mystischen Frömmigkeit über das Vorbild Christi hin zum rein christlichen Offenbarungsglauben, scheinen durch in der Predigtordnung, die er den Predigern des Evangeliums gibt. Die Apostel, so sagt er, weder Paulus noch Petrus hätten sofort die „gottheyt Christi" gepredigt, und sie hätten nicht sofort gesagt, „Jesus were gottes sun, von einer junckfrau geboren". Darum sollen die Prediger auch nur Schritt für Schritt vorgehen. Erst sollen sie von „Gottes almechtigkeyt" predigen — das entspricht der anfänglichen mystischen Frömmigkeit —, dann Christus als „ein bewerten mann von gott" — also als Beispiel — verkünden, und dann erst soll man Christus als Mittler und Versöhner predigen (76).

Durch Karlstadt ist Eberlin nicht zur starren paulinischen Rechtfertigungslehre mit ihrem streng juristischen Charakter gekommen, sondern zur augustinischen, in der sich mystische und paulinische Elemente vermischen. Nach Augustin sind alle Kreaturen, weil sie von Gott geschaffen sind, gut, und Gott ist das höchste Gut — Eberlin sagt „das letzte Gut". Das Böse ist nur eine Wegnahme vom Guten. Im Grunde ist also alles gut. Die Tat Christi besteht darin, daß dieser Fehler beseitigt ist und die Schöpfung in ihrer alten Güte wiederhergestellt ist. „Der glaub an Christum macht den menschen gut", sagt Eberlin (77). In Augustin trafen die Mystik mit ihrem Glauben an die Göttlichkeit der Kreatur und die paulinische Lehre von der Vergänglichkeit der Welt zusammen. Es ist auch ein Zeichen dafür, daß sich Mystiker wie Anhänger der Rechtfertigungslehre auf Augustin immer wieder berufen haben. Und an Augustin trennten sich dann Karlstadt und Eberlin. Karlstadt versank mehr und mehr in der Welt der Mystik, und Eberlin wurde zum Anhänger der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus.

IV. Der Durchbruch des nationalen Gedankens.

1. Die Abwendung vom Universalstaat

Wie die Reformationsbewegung nicht allein eine religiöse Bewegung ist, sondern eine politische und soziale Seite hat und der Ausdruck eines

einheitlichen Lebensgefühls ist, das neu aufbricht, so liegt in dem Neuen, das in Eberlin zum Durchbruch kommt, auch eine ganz bestimmte politische und soziale Idee, die sich gemeinsam mit seinen religiösen Gedanken entwickelt und sichtbar wird.

Als Eberlin seine „Bundesgenossen" beginnt, steht er noch völlig auf dem Boden der katholischen Kirche. Er bekennt sich zur allgemeinen Christenheit, die in der katholischen Kirche und im römischen Reich organisiert ist. Papst und Kaiser, „bapstliche heiligkeit vnd keiserliche maiestat", sind die Häupter der Kirche und des Reiches. Beim Sprachgebrauch Eberlins in dem ältesten Teil der „Bundesgenossen" ist zu beachten, daß er Kirche und Staat als Einheit auffaßt, als Ausdruck für die geistliche und weltliche Seite der Christenheit, des Gottesstaates. Immer steht der Papst voran, ihm gebührt die größere Ehre. Der weltliche Staat, das Reich, ist nur ein Teil der umfassenderen Kirche (1). Das ist noch die katholische Anschauung von Verhältnis des Staates zur Kirche. Eberlin glaubt im Anfang der „Bundesgenossen", ebenso wie er selbst stünden Luther und die andern Reformatoren noch in der allgemeinen Kirche, und Papst und Kaiser seien nur nicht recht über die Reformation unterrichtet. „Wo bapst und keiser recht der sachen bericht weren, sy beschützten und schirmten alle obgemelte frumme doctores" (2). Damit meint er die Reformatoren, und weiter schreibt er: „Lassen eüch nit erschrecken bäpstlich bull, ban, gebot vnd der glichen, dann die falschen verkerer bringen vss solich brieff on dess bapst wissen vnd anderer fürsten und mögen wahrhafftig leüt kein audientz haben by den herren"(3).

Wie Eberlin sich, als er sich von der katholischen Kirche löst, zunächst altfranziskanischen Ideen zuwendet, so setzt er der katholischen Kirchenstaatsidee einen Staatsgedanken gegenüber, der franziskanischer Tradition entsprach. Er findet von der Idee der universitas christianorum nicht sogleich zum Gedanken des Nationalstaates hin. Das war eine längere Entwicklung. Der erste Schritt fort von der kirchlichen Gottesstaatsidee ist die Forderung eines christlichen Imperiums. Mit diesem Gedanken wird bei Eberlin eine Reichsidee wach, die dem schwäbischen Stamme, aus dem er stammt, eigen ist: nämlich der Gedanke eines christlichen Reiches unter der Führung des Kaisers, das gegen Rom gerichtet ist; und das einst verkörpert wurde durch das Kaisertum der Hohenstaufen. Am Kampfe für diese Idee hatte der schwäbische Stamm lebhaften Anteil genommen, besonders unter Friedrich II. kurz vor der Mitte des 13. Jahrhunderts. Als der Kampf zwischen Kaiser und Papst auf dem Höhepunkt stand, stellte sich eine schwäbische politisch-religiöse Bewegung auf die Seite des Kaisers. Bettelordenkreise beteiligten sich sehr stark an der Auseinandersetzung und stellten der Feudalkirche das altchristliche Ideal des Evangeliums vor Augen (4). Als dann etwa ein Jahrhundert später der Kampf zwischen dem Kaisertum und der Priesterhierarchie von neuem aufflackerte, stand fast der gesamte Franziskanerorden auf Seiten des Kaisers Ludwig des Bayern. Wieder ist es das franziskanische Ideal der Einfachheit und Schlichtheit, das den Orden auf die Seite des Kaisers gegen das Papalsystem bringt.

Die ghibellinische Kaiseridee, die Eberlin als Schwaben nicht fern lag, verbunden mit der altfranziskanischen Ideologie von der Kirche der Armut, bilden die Elemente des christlichen Imperiums, das Eberlin dem

Gottesstaat des Papstes gegenüberstellt. Es ist nicht zufällig, daß die Berufung auf den wahren Franziskus wie auf die schwäbischen Kaiser bei Eberlin Hand in Hand gehen. Im selben Absatz des „8. Bundesgenossen", in dem er auf Franziskus zurückgeht, nennt er als Kämpfer gegen die Herrschaft des Papstes die schwäbischen Kaiser (5). Als Kaiser, die sich nicht dem päpstlichen Joch unterworfen haben, stellt Eberlin die „Heinrici" und „Ottones" als Beispiel hin und nennt dann besonders „Friedrich Barbarossa vnd der ander Friederich vnd Ludwicus der Paier" (6). Diese besonders genannten Kaiser waren Vertreter des ghibellinischen Staatsgedankens, und die letzten beiden haben zusammen mit den Franziskanern gegen den Papst gestanden. Wie Friedrich Barbarossas großer Kanzler Reinhald v. Dassel im Papst nichts als den Bischof von Rom gesehen hat, so ist für Eberlin „der römische byschoff", wie er den Papst jetzt fast ausschließlich nennt, auch nur ein Usurpator, der sich widerrechtlich zum „einigen statthalter christi vff erdtrich" aufgeworfen hat (7). Karl V. soll den Papst angreifen wie „der andere Friderich", der den Papst als den großen Ketzer bekämpft hat; denn was der römische Hof treibt, ist für Eberlin nichts anderes als die Ketzerei einer Sekte.

„Kätzerisch" ist Rom darum, weil es sich von der wahren christlichen Lehre abgesondert hat. Unter der wahren christlichen Lehre versteht Eberlin den Gedanken, daß der Kaiser der alleinige Herr der Christenheit und Vertreter Gottes ist (8). Der Papst dagegen „sey ein byschoff wie ein anderer byschoff, er hab kein gewalt vber das zeitlich römisch reich, er söll predigen vnd bätten, das gehör im zu" (9). Weil Rom nicht anerkennt, daß der Kaiser der Führer der Christenheit ist, ist es sektiererisch. Er greift den römischen Hof als eine Sekte an. Das Reich, das sich das Oberhaupt der Sekte geschaffen hat, ist mit allen seinen Einrichtungen antichristlich, „die synagoge Sathane" (10). Eberlin gibt ein anschauliches Bild von dem römischen Ketzerstaat. In diesem antichristlichen Reich ist der Papst selber Gott, der „auss sein hoff ein hymelreich" gemacht hat. Dieser Gott auf Erden hat seine eigenen Engel und Heiligen, „bäpstlich engel und römisch heiligen". In den Lehren der Päpste hat sich Rom eine eigene Bibel geschaffen, da „die papisten für geben, ire leer sey die heylig geschrifft" (11). Zur Stützung dieses Systems hat der Papst ein eigenes Heer aufgestellt. Pfaffen und Bettelmönche sind als seine Söldner in alle Länder gesandt, um dort auf Kosten der Laien ihm allein zu dienen.

Dem päpstlichen System stellt Eberlin also zunächst eine Reichs- und Kaiseridee gegenüber, die nicht national, sondern universal ist; sein Kampf ist anfangs mehr religiös als politisch. Der universale Charakter entspricht seinem Zurückgreifen auf die schwäbische Reichsidee, die universal ist, und der unpolitische, religiöse Charakter ergibt sich aus der Bedeutung der altfranziskanischen Ideologie. Der Kaiser, „der christliche Römische Kayser", ist der Herr eines Weltreiches; der „christliche herr" ist er, weil er „das schwärt gottes" führt und im Auftrage Gottes das „christlich volck" schirmt und regiert. „Römischer Kaiser" wird er von Eberlin genannt, weil er das römische Reich beherrschen soll (12). Eberlin schreibt dem Kaiser eine außerordentliche religiöse Weihe zu, die ja im mittelalterlichen Kaisergedanken überhaupt begründet ist; denn der Kaiser ist immer zugleich Priester. Bei den Krö-

nungsfeierlichkeiten wurde der Kaiser erst mit der Mitra geschmückt, und die Krone wurde über die Mitra gesetzt. Dieser religiösen Weihe des Kaisertums entsprechend beginnt Eberlin seine „Bundesgenossen" mit einem Hymnus auf Karl V. in religiösem Pathos, wie er sonst nur auf Christus angewandt wird. „Zu dir," so redet er den Kaiser an, „stadt all vnser zuversicht, vnser hoffnung und zuflucht" (13). Er sieht in Karl V. den Messiaskaiser und Erlöser, der die Welt von der Herrschaft des Papstes erlöst. „Wir mainten das edel blut Caroli solt vnss dar von erlöst haben" (14). Seit dem Tode Friedrichs II., in dem das Volk den großen Gegner des Papstes verehrt hatte, war dessen Gestalt als Kaiser, der das Reich des Friedens bringen würde, in der Sage lebendig geblieben. Immer wieder war die Sehnsucht nach Friedrich, dem „Friede"-reichen Kaiser, erwacht. In Eberlin war diese halb religiöse Sehnsucht nach einem Friedenskaiser lebendig, und er glaubt diesen in Karl V. zu erkennen, der ohne blutige Kämpfe und ohne Widerstand Herr eines Weltreiches geworden ist, dessen Ausdehnung über die Grenzen Europas hinausgeht. „Nim war", sagt der „1. Bundesgenosse" zu Karl V., „wie genädiglich vnser got mit dir handlet, der dich so ein hoch begabte creatur will sein, ein lyb seel eer vnnd gut ,dessglichen nit ist gsin in tausend iaren, dem on blut vnd widerspruch so vyl land und leüt vff erden und in wasser gehorsam ist" (15).

Zur Verwirklichung der staufischen Universalreichsidee hatte immer der Romzug gehört. Alle großen Staufer waren nach Italien gegangen. Auch Eberlin hat gespürt, daß der Kaiser, wenn er ein christliches Universalreich unter seiner Führung aufrichten wollte, nach Rom gehen müsse, um den Rivalen zu beugen. Er fordert daher den Kaiser auf, den Papst als Oberhaupt der Kirche zu beseitigen, um ihn wieder zu dem zu machen, was er sein sollte, zum Landesbischof des Landes Italien. Es werden, so versichert der „1. Bundesgenosse" dem Kaiser, „die starcken teütschen vff sein mit lyb und gut vnd mit dir ziehen gon Rom, vnd gantz Italia dir vnderthänig machen" (16). Als Herr der Christenheit soll der Kaiser den Papst in eine Stellung zurückführen, die ihm als Bischof eines Landes gebührt, „als byschoff wie ein ander byschoff". Diese Forderung ist vom universal-christlichen Standpunkt aufgestellt; dennoch weist sie, weil sie zum Kampfruf gegen Rom wird, darauf hin, daß sich in ihm immer stärker nationales Denken anbahnt. Der nationale Charakter seines Aufrufes gegen Rom kommt darin zum Ausdruck, daß Eberlin den Kampf gegen Rom zu einer Angelegenheit der deutschen Nation macht. Er verwirft alle Kriege, weil sie zum größten Teil Kriege zwischen Gliedern des Reiches und damit Bürgerkriege sind (17). Auch von einem Krieg gegen Frankreich will er nichts wissen: „Der Keysser hat Ratssleuth, die im rathen, den Frantzosen anzufechten, dauor er wol bleiben mag, dann wir teutschen fragen nicht nach dem Frantzossen" (18). Nur einen einzigen Krieg will er dem Kaiser zugestehen, den Volkskrieg gegen Rom. Wie sehr aus Eberlin damit die Stimme des Volkes spricht, kann man daraus sehen, daß sich später, als die deutschen Landsknechte nach Rom kamen, die ganze Leidenschaft des deutschen Volkes im sacco di Roma austobte. Eberlins Begründung für diesen Volkskrieg ist durchaus national bedingt. Der Kaiser soll gegen den Papst Krieg führen, weil dieser durch die geistlichen Gebiete im Reiche dem Kaiser Land entwendet hat. Eberlin läßt

durch einen Mann aus dem Volke aussprechen, wie das Volk über den Krieg gegen Rom denkt. ‚Sitzt doch der Frantzoss dem Keyser nit so gar im landt, als der Bapst, welcher dem Keysser in seiner heuptstat vnd landt sitzt, des solt er sich weren, vnd dartzu wollten wir gern leib vnd gut geben, aber zu andern kriegen seint wir vnwillig" (19). Im großen und ganzen ist Eberlins Denken im frühesten Teil der „Bundesgenossen" noch universal; aber es scheint bereits das nationale Denken durch, wenn er beispielsweise wohl sagt, daß der Kaiser der Herr der Kirche und Christenheit ist, aber dabei das „christlich volck sunderlich der teutschen nation" aus der allgemeinen Christenheit herausnimmt; oder wenn er betont, daß dem Kaiser in seinem Weltreich „teutsche land, die do sind das härtz der Christenheit", besonders willig sind (20). Dieser nationale Gedanke, der keimhaft unter Eberlins christlich-universalem Denken verborgen ist und sich in der Kampfstellung gegen Rom entwickelt, kommt vollends zum Durchbruch durch die Bekanntschaft mit der humanistischen Literatur.

2. Die Aufnahme des Begriffs „Deutsche Nation"

In der großen allgemeinen Reformationsbewegung verkörperten die Humanisten vor allem die nationale Seite der Bewegung. Wie die religiöse Reformation verwurzelt ist im 13. Jahrhundert, in der Mystik, so hat auch der nationale Gedanke der Reformationszeit seine Quellen im selben 13. Jahrhundert. Franziskus, der religiöse Genius, der das neue religiöse Gefühl zum Ausdruck bringt, ist ein Zeitgenosse Walters von der Vogelweide, des Sängers des nationalen Reiches. Beide sind erfüllt von dem neu aufbrechenden Lebensgefühl, dessen religiöser Vertreter Franziskus und dessen dichterisch-politischer Ausdruck Walter ist. Seitdem Walter sein „Deutschland über alles" gesungen hatte, war die Sehnsucht nach dem starken, deutschen Reiche immer von neuem erwacht; um so stärker, je drückender die Vorherrschaft Roms empfunden wurde. Der nationale Gedanke war wie bei Walter antirömisch, und daher ist es erklärlich, daß mit dem ausgehenden 15. Jahrhundert in der Zeit, in der sich die religiöse Bewegung gegen Rom wandte, der nationale Gedanke neu erwachte, und die Forderung nach der „teutschen Nation" zu einer Kraft erstarkte, wie sie bis dahin noch nicht dagewesen war. Die Hauptträger des Gedankens waren die Gebildeten.

Der Humanismus hat den Begriff „deutsche Nation", der auf den Reformkonzilien geprägt worden ist, aufgenommen und ihn mit einem Inhalt gefüllt. Bisher war der Begriff „deutsche Nation" nichts anderes gewesen als der fachmännische Ausdruck für eine Konzilspartei (21), die aus den Mitgliedern des Reiches, der germanischen Länder Schweden, Dänemark und Norwegen und der Länder Ungarn und Polen gebildet war. Der Humanismus knüpfte ihn nun an ein Idealbild der germanischen Urzeit an und gab ihm damit eine nationale Prägung.

Der Sprecher der humanistischen Romantiker und ihrer völkischen Gedanken war Hutten, der durch seine deutschen Schriften auf die Masse des Volkes wirkte. Mit Eifer verfolgte Eberlin Luthers Schriften wie auch die von Hutten. Er sagt, er habe gelesen oder werde lesen,

„was Hut vnd Luther geschriben haben oder schriben werden" (22). Als Eberlin dies im Jahre 1521 schrieb, sah ganz Deutschland in Luther nicht den Reformator der Kirche, sondern den nationalen Kämpfer gegen Rom. Ebenso war für Eberlin Luther wie Hutten ein nationaler und nicht ein religiöser Führer. Hutten und Luther — diese Zusammenstellung kommt bei Eberlin unzählige Male vor (23) — sind beide „teutsch geboren" Patrioten, und es gibt keine größeren Freunde des Reiches. Der „Bundesgenosse" sagt zum Kaiser: „wär ist din vnd dines rychs grosser fründ dann Luther vnd hutten?" (24). So wenig meint Eberlin in Luther allein den religiösen Führer zu sehen, daß er sagt, Luther habe sich mit Hutten zusammen für das Reich in Todesgefahr begeben. Damit ist offensichtlich Luthers Gang nach Worms gemeint. Als solche Reichsfreunde, die nichts anderes als das Wohl der kaiserlichen Untertanen wollten, empfiehlt er sie dem Kaiser: „Luther vnd hutten, die allein din vnd diner vnderthon hayl, eer, glück vnd säligkeit suchen sie vnd all ir anhang, lyb vnd eer gut vnd läben wöllen sy by dir lassen, darumb sie sich offt in tödtliche gefärlichkeit geben haben von solichswegen" (25). Beide sind als „gottes botten", von Gott gesandt zur Erneuerung des deutschen Volkes. Vor allem Hutten ist geschickt, um „zu erwecken alte teütsche erberkeit, in trew, glouben vnd warheit" (26). Genau so wie Christus und Paulus für das verführte Volk aufgestanden sind und die Verführer schalten, so treten auch Hutten und Luther auf, um „die rechte warheit in das volck zu bringen in teutscher sprach ... in hoffnung, got werd seim armen teütschen volck die ougen auffthun" (27).

Einige Teile von Eberlins „Bundesgenossen" stehen unter dem direkten Einfluß Huttens; jedenfalls ist er zunächst viel stärker gewesen als der Luthers. Es ist bisher eigentlich ergebnislos versucht worden, eine starke Abhängigkeit der „Bundesgenossen" von Luthers „An den christlichen Adel" nachzuweisen; denn was übereinstimmend in Luthers Schrift und Eberlins „Bundesgenossen" steht, ist so allgemein, daß es nicht als Argument für eine direkte Abhängigkeit gelten kann. Dagegen ist die Abhängigkeit Eberlins von Hutten deutlich sichtbar. Schon der Eingang der „Bundesgenossen" offenbart dies. Der Titel des „1. Bundesgenossen": „Ein klägliche klag an de christliche Römische kayser C a r o l u m" klingt viel stärker an Huttens „exhortatio ad C a r o l u m" und an seine „klag und vormanung" an als an Luthers „An den christlichen Adel" (28). Davon, daß der „christliche Adel" auf Eberlin „eine tiefe Wirkung" gehabt hat, kann überhaupt keine Rede sein (29).

Da die literarische Abhängigkeit Eberlins von Hutten bisher völlig übersehen worden ist, mögen einige Beispiele folgen, die sie bezeugen. Besonders dort, wo Eberlin die Verderblichkeit des römischen Hofes für Deutschland schildert, bewegt er sich in Ausdrücken und benutzt er Bilder, die er aus Schriften Huttens hat. So nimmt Eberlin aus Huttens Vadiskus die Schilderung über die Päpste und Kardinäle, die zwar das Fasten anordnen, das Gebot aber selbst brechen; ebenso über die römischen Fleischbänke, die während der Fastenzeit nicht geschlossen sind (30). Außerdem hat er aus derselben Stelle die Berufung auf Christus und Petrus für die Ablehnung des Fastens (31). Ebenfalls aus dem Vadiskus stammt die Bemerkung, daß die Papisten ihre Lehre als „heylig schrifft" ausgeben und die „Römisch hoff ordne" als „gebot der christlichen

Kirche" (32). Fast wörtlich hat er von Hutten den Gedanken übernommen, es sei für Deutschland das größte Unglück, daß die Kaiser sich dem Papste durch die Zeremonie des Fußfalls unterwürfen (33). Und endlich schließt sich fast wörtlich der Gedanke an Hutten an: „Wo teütsche nation wider vffgericht wirt mit irem kayser, mögen sie dar nach der gantzen welt nützlich vnd behilfflich sein zu erlangen die warheit" (34). Diese Beispiele mögen genügen. Es könnten leicht noch viele andere dafür angeführt werden, daß Hutten Eberlins Liebe zur „teutschen nation", die Sorge um das „teutsche volck" und den steten Hinweis auf das Beispiel der „altvorderen Väter" in ihm geweckt hat, Gedanken und Ausdrücke, die von nun an seine Schriften durchziehen. Auch noch dann, nachdem die Volksbewegung des Bauernkrieges zusammengebrochen ist und Eberlin sein letztes Flugblatt geschrieben hat, gibt Eberlin ein Zeugnis seiner Vaterlandsliebe durch die Übersetzung der tacitaischen Germania, die er für den Sohn des Grafen von Wertheim angefertigt hat. Als erster bekannter Übersetzer der Germania verlangt er die Erforschung der deutschen Geschichte zur „besserung vnd vnderwysung vnser vnd vnserer nachkömmlinge"; denn so sagt er: „Es ist schimpflich das ain Teutscher Man so gar nichts wisse von seyner Nation zu sagen vnd gedencken" (35). Er begnügt sich nicht allein mit der Übersetzung, sondern er will „andern zur underweysung vnd warnung" dienen; darum fügt er an Stellen, die ihm wichtig erscheinen, seine Randbemerkungen hinzu. „Merk, merk deutsches Land!" mahnt er an Abschnitten, aus denen man für die Zukunft lernen kann.

Eberlins Germania-Übersetzung weist auf das hin, was er von den Humanisten gelernt hat, das Zurückgehen auf das Germanentum als die Quelle des deutschen Wesens und die Betonung der Eigentümlichkeit der Deutschen gegenüber den andern Nationen. Allerdings steht die Übersetzung der Germania und damit die durch die Beschäftigung mit Tacitus gewonnene Kenntnis des Germanentums am Ende von Eberlins Schaffen. Daher begnügt er sich auch in den ersten Schriften mit dem Hinweis auf die „Altfordern", die „Vorfahren" oder „Väter". Aber trotz dieser allgemeinen Ausdrücke erfaßt er in dem, was er den Vorfahren zuschreibt, das Wesen des Deutschtums. „Vnsere altfordern", so sagte er, „waren chistlich lewt" (36). Das heißt nun nicht, daß die Christen im eigentlichen Sinne waren. Es ist ja schon betont, daß Eberlin mit dem „christlich wesen" nichts anderes als die mystische Frömmigkeit meint. An anderer Stelle spricht er von den Vorfahren auch nur als von den „frummen wisen teutschen". Noch deutlicher wird dies, wenn er sagt, daß die Deutschen lange Zeit Christen waren ohne viel Pfaffen. „Ist nit nodt, das man darumb so vill voller pfaffen halte", denn es sind die „vetter vill hundert iar Christen gsein, on sie" (37). Weder römisches noch geistliches Recht haben die Vorfahren gehabt, und sie brauchten nicht mit ihren Rechtshändeln aus dem Land zu gehen. Sie erkannten schon früh die Absicht des Papstes, seine Herrschaft über das deutsche Volk auszubreiten, und einige deutsche Kaiser haben es „vnderstunden das bäpstlich joch ab in werffen" (38).

Es ist nun die Schuld der römischen Kirche, daß das deutsche Volk sich von dem ihm eigenen Wesen entfernt hat. Denn sie hat nicht das Evangelium, sondern den römischen Glauben gebracht. Das Christen-

tum, das den Germanen vermittelt wurde, war nicht mehr das ursprüngliche, sondern es war beschnitten und vermischt mit den Gesetzen des Papstes. Sendboten des Papstes waren es, die es den Deutschen gebracht haben. „ Es ist auch wol abzunemen, das teütscher Nation nit das rain evangelion gepredigt sey worden anfencklich, Aber vermischst und berupfft durch die Papisten, wann auch sant Bonifacius und Kilianus vnd andere von bäpsten geschickt seynd worden“ (39). Mit Kilian und Bonifacius, den Sendboten des Papstes, hat die päpstliche Herrschaft angefangen. Nicht das reine Evangelium wurde in Deutschland verkündigt, sondern die Lehre des römischen Papstes, „dieweil Teutschlant durch sollich prediger hat Christus gelernet anfencklich, wilche dem Bapst verpflicht sind gewesen, als Bonifacius und Kilianus“ (40). „Münch tandt“ haben diese beiden Missionare gelehrt, und dazu haben sie die ersten Mönche ins Land gerufen. Noch verhängnisvoller aber war es, daß die Bettelorden in Deutschland Eingang fanden. Denn diese, vor allem die Dominikaner, vollendeten das päpstliche System erst völlig. Nur widerwillig, so meint Eberlin, haben die Deutschen darum ihre Lehre angenommen und sich von ihrem eigenen Wesen entfernt. „Do anfencklich die ersten bättel münch, in teütsch land kamen“, schreibt er im „8. Bundesgenossen“, da wurden sie „zwei mal mit schmahe wider in Italia vss tütschland geiaget, dann die gemelten frummen wisen teütschen verstunden wol, das dyse leut nichts guts würden mit der zyt by vnss teütschen schaffen“; denn „die bättel münch vnderstunden auch Rom in teütsch land bringen“ (41). Die Folge des Eindringens der römischen Kirche und des Mönchtums ist es dann gewesen, daß das deutsche Volk sein eigenes Wesen verloren hat; denn es ist so weit gekommen, daß „das teütsch volck vnentpfintlich verfürt worden von christlichem gsatz zu pabsttischem gsatz, von rychtumb zu armut, von warheit zu falscheit, von trew zu vffsatz, von redlicheit zu btrogenheit, von mannlichkeit zu wybischheit“ (42). Die Deutschen haben mit dem alten Glauben auch alle Tugenden, die zu ihrem Wesen gehören, verloren. Wahrhaftigkeit und Treue, Redlichkeit und Männlichkeit sind durch die Lehren der Kirche ins Gegenteil umgeschlagen.

Indem Eberlin das deutsche Wesen so besonders charakterisiert, hebt er das deutsche Volkstum aus der allgemeinen Christenheit heraus und unterscheidet es von dem Wesen anderer Völker. Er faßt die Eigentümlichkeit des deutschen Volkstums zusammen in den Worten Redlichkeit und Einfältigkeit, zu der auch Gutherzigkeit, der einfache Glaube und das Vertrauen gehören. Die deutsche Einfalt war schon vor der Reformationszeit als besondere Eigenart der Deutschen bezeichnet worden, aber man hatte sie den andern Völkern gegenüber entschuldigt. Für die nationalen Humanisten ist die Einfalt dann aber ein Ehrenname geworden, „ein Stück nationaler Besonderheit, auf das man als Urvätererbe stolz ist“. Mit dem Humanismus ist Eberlin stolz auf die Einfältigkeit der Deutschen. Auch er sieht darin etwas, was die Deutschen den andern Nationen voraus haben. „Redlickeyt vnd einfaltikeyt“ sind für ihn „zeichen der waren Teutschen“ (43). Er vergleicht das deutsche Volkstum auf Grund dieser Eigenart mit den andern Völkern. Dabei kommen Italiener und Franzosen schlecht weg. Die Italiener sind ihm die Vertreter aller Betrügerei, Unstandhaftigkeit und Untreue. Er macht die

Bettelmönche dafür verantwortlich, daß sie dieses italienische Wesen ins Volk verschleppen; sie „bringen auss frembden landen, besunder vss Italia vnd Rom allen falsch, vffsatz, vntrew, hinderlist, do durch trew vnd gloub gebrochen wirt, vnd schier ein bruder dem anderen nit truwen darff, wider alte redlichkeit teutscher nation" (44). An anderer Stelle spricht er von der „Italisch betriegery und vnstandhafftigkeit" (45). Er hält die Italiener für ein halbes Banditenvolk, denn die „hänßlin in wälschlanden" dienen ihm einmal zum Vergleich mit den untreuen verwahrlosten Mönchen (46). Aus diesem Grunde verlangt er, daß kein Deutscher mehr nach Rom gehe, damit nicht noch weiterhin das fremdländische Wesen nach Deutschland eingeschleppt werde.

Ebenso wendet er sich gegen das, was „vom Frantzossen" nach Deutschland eingeführt wird, gegen den überschwenglichen Luxus und die französischen Moden. Wie er die verderbten Bettelmönche angreift, weil sie die italienische Wesensart einführen, so greift er die deutschen Landsknechte an, die „yr sieß vatterlandt, vnd geschworene dienst, auch pflichtige arbeit" verlassen haben und nun französische Sitten nach Deutschland bringen. Wieder stellt er dem französischen Modewesen und Kleiderluxus die deutsche Einfachheit und Schlichtheit gegenüber. „Vnsere altfordern", so heißt es, „haben auch freud vnd mut gehabt, vnd hat einer nit souiel kleider gehabt, als ytz einer vmb ein bareth oder wammes gibt" (47). Aus dieser Abgrenzung des deutschen Wesens vom italienischen und französischen Wesen und aus dem Aufruf zur Beseitigung der fremden Einflüsse geht die Besinnung auf das eigene Volkstum klar hervor.

Deutlich sieht man die Entwicklung Eberlins vom christlich-universalen Denken zum nationalen Denken mit der Besinnung auf die eigene Art bei einem Vergleich des „5. und 9. Bundesgenossen". Der „5. Bundesgenosse' gehört zum frühesten Teil der Schrift und ist ebenso wie der „9. Bundesgenosse", der unter Huttens Einfluß steht, für die Obrigkeit geschrieben. In beiden Schriften richtet Eberlin einen Aufruf an die Deutschen, der fast wörtlich übereinstimmt und sich nur darin unterscheidet, daß der erste Appell sich an das menschliche Gefühl allein wendet, während der andere die Obrigkeit an ihre Verantwortung als Deutsche ermahnt. Es heißt im „5. Bundesgenossen": „Gryffen die sach dapffer an, ist ein fünecklin götlichs ernst in eüch, ist ein bluttropff christenlichs bluts yn eüch, ist ein mannliche menschliche ader yn eüch" (48). Im „9. Bundesgenossen" ruft er nun zwar genau wie vorher noch das „christenlich blut" und ähnlich das „menschlich härtz" an. Aber an Stelle des „götlich ernst" ersucht er die Obrigkeit als Deutsche: „Lassen eüch erbarmen solich vnmanliche gefencknüss, ist ein tütsche ader der fryheit in eüch." Allerdings sind es, so sagt Eberlin, Mitchristen, die im Kloster leiden. Das Wesentliche ist aber doch, daß man helfen soll, weil es Angehörige desselben Volkes sind, die leiden: „Sind sie doch ewer flaisch und blut, ewer landtsleüt" (49). Dasselbe drückt Eberlin aus, wenn er seine „Bundesgenossen' sagen läßt: „Wir müssen got rechnung geben am jüngsten tag, sy sind doch teütsche geboren als wir, christen als wir, gots geschöpfft als wir, vnser flaisch vnd blut." (50). Diese Stellen beweisen, wie stark bei Eberlin die Besinnung auf das Wesen von Volkstum und Art gewachsen ist, nachdem er sich von dem Weltbild der

katholischen Kirche gelöst hat, das die Menschen nur als Glieder der allumfassenden Christenheit sah; denn die Kirche bekämpfte alles Besinnen auf die eigene Art. Sie hatte ja den humanistischen Tacituskommentar auf den Index gesetzt (51).

Eberlin bekämpft in der Kirche einen Hauptfeind des deutschen Volkes, der in Gestalt des Papstes und seiner Helfershelfer, der Kurtisanen, Romanisten und Bettelmönche, auf den Verderb des deutschen Volkes aus ist. Dieser Feind versteht es nach Eberlin meisterhaft, die Charaktereigenschaften der Deutschen für sich zu gebrauchen. Die einfachen Deutschen sind der italienischen Betrügerei nicht gewachsen. So wenig die Deutschen daran denken, andere zu betrügen, ebensowenig glauben sie, daß andere auf Betrug ausgehen wollen: „Sähen zu, lieben frummen teütschen, vnss ist angeboren ein gloubhafftigkeit vnd einfaltigkeit, das wir meinen, andere wolten vnss so ungern betriegen, als wir sie nit wolten laichen“ (52). Am schnellsten haben dies die Bettelmönche erkannt und gesehen „das teütsche einfeltigkeit inen ein ebner vogel härd was“. Und so ist es ihnen gelungen, die Deutschen dem Papste gehorsam zu machen (53) und sie damit ihrem eigenen Wesen zu entfremden.

Um das deutsche Volk wieder zu seinem ursprünglichen Wesen zu führen, sieht Eberlin Luther und Hutten von Gott gesandt. Sie sollen Treue, Glauben und Wahrheit, die alten Charaktereigenschaft der Nation, wieder herstellen. Und dem vom fremden Wesen gereinigten deutschen Volke schreibt er eine Weltmission zu. Er sieht ein Neuerwachen durch Deutschland gehen und erkennt in ihm das von Gott auserwählte Volk, das im Gegensatz zur Papstkirche das Christentum verjüngt in reiner Gestalt hervorbringen soll. „Jetz gefalt es got das in teütscher nation wider ein vrsprung hab in alle wält ein christlich wäsen“ (54). Zu dieser großen Aufgabe ist gerade Deutschland wegen seiner Tüchtigkeit berufen. Eberlin zählt die praktischen und geistigen Fähigkeiten der Deutschen auf, „subtile sinn, scharfe vernünfftige anschleg, maisterliche arbeit in allen handtwerken“ und weist hier auf ihre Gesinnung, „ain gefallen ab aller warheit und erberkeit“, hin, die Deutschland zu der großen Mission befähigen. Der beste Beweis für die Befähigung ist die „new nützlich kunst der buchtruckerey“, auf die Eberlin wie viele Patrioten seiner Zeit als nationale Errungenschaft der Deutschen besonders stolz ist (55). Eberlin glaubt, daß das deutsche Volk mit seinen großen Gaben, wenn es zu seinem Wesen zurückgefunden hat, als „härtz der christenheit“ eine Aufgabe über die eigene Nation hinaus hat; damit beweist er seinen Glauben an die Kraft des deutschen Volkstums.

3. Die Pläne zur Reichs- und Kirchenreform

Eberlins Hinwendung zum Nationalgedanken, die durch humanistische Einflüsse bewirkt wurde, offenbart sich zunächst in der Betonung der Eigenart des Volkes als völkisches Denken. Dieses nationale Denken erscheint dann weiter verstärkt und gekräftigt in seinem Staatsreformplan, mit dem er an den alten Reichsreformgedanken anknüpft. Vom Beginn des deutschen Reiches an ist der Reichsgedanke verknüpft mit dem Gedanken einer renovatio oder reformatio des Reiches. Der Gedanke

der Reichsreform lebte mit dem Reiche, aber er war zunächst nicht national, sondern universal-christlich. So war Barbarossas eigentliche Idee die Reformation der ganzen Welt. Und nach seinem Stamme ist dieser Kaiser- und Reichsgedanke, den er und die Nachfolger aus seinem Hause verfochten haben, genannt worden. Auch Ludwig der Bayer ist noch von der ghibellinischen Idee, die gegen den Papst gerichtet war, emporgehoben worden. Aber er war zu schwach, um der Idee den nötigen Rückhalt zu geben. Um ihn scharten sich Kreise, die dem Reformgedanken etwas von dem universalen Charakter nahmen und ein nationalstaatliches Denken anbahnten. Es ist in erster Linie Marsiglio von Padua, der mit der Idee des Volkskaisers und dem von unten aufgebauten Staat dem hierarchischen Staatsgedanken gegenübertritt, und der Franziskaner Occam, der Marsilius mit dem weltlichen Staatsgedanken zu Hilfe kommt. Aber diese Ideen waren zu kühn für ihre Zeit, und Ludwig der Bayer war der letzte, der sie verwirklichen konnte. Der nächste große Denker, der den Reformgedanken weiter nationalisiert hat, ist Nicolaus von Kues. Er bettet zwar auch noch den deutschen Staat ein in die Universalkirche; aber er bricht die alte Tradition der reformatio, indem er den Anfang des Reiches nicht in dem Erbe des karolingischen Imperiums sieht, sondern in den Waffentaten Ottos des Großen. Das Reich ist weder die Ökumene noch die Christenheit, es geht so weit, wie die Macht des Kaisers geht.

Der Kusaner hat versucht, seine Ideen auf dem Baseler Konzil zu verwirklichen, und das Konzil hat noch eine andere Reformschrift — die „Reformatio Kaiser Sigismunds" — hervorgebracht. Diese Flugschrift, die ebenfalls die Reform von Staat und Kirche fordert, hat langehin stark gewirkt, weil sie deutsch geschrieben war. Sie ist nicht wie die Reformpläne Marsiglios, Occams, des Kusaners und der vielen anderen als lateinische Schrift das Werk eines Gelehrten, sondern als deutsch geschriebene Reformschrift verbreitet sie den Gedanken der Reform auf einen größeren Kreis. Sie ist radikal und revolutionär, und Forderungen, die erst im 16. Jahrhundert von den Bauern gestellt wurden, sind in ihr schon erhoben.

Zur vollen Auswirkung ist aber die Schrift erst gekommen, als sie nach Erfindung der Buchdruckerkunst zum ersten Male gedruckt worden ist. Um 1520 erwachte der Gedanke der Reichsreform wieder zu neuer Stärke und in der Zeit von 1520—1522 wurden der Defensor pacis des Marsiglio von Padua und die Reformatio Kaiser Sigismunds in Basel zum erstenmal gedruckt. Wenn man auch eine Einwirkung der Schrift Marsiglios auf Eberlin nicht erkennen kann, so deuten dennoch Erscheinungsjahr und Druckort auf dieselbe Atmosphäre, in der Eberlin seine Reformschrift geschrieben hat. Dagegen war die Wirkung der Reformatio Sigismunds auf Eberlin um so größer. Es ist seltsam, daß der bisherigen Eberlinforschung die starke Abhängigkeit Eberlins von Hutten, die so deutlich ist, als auch die Wirkung der Reformatio Sigismunds auf Eberlin, die ebenso klar liegt, entgangen ist.

Ein direkter Hinweis auf die Reformatio Kaiser Sigismunds findet sich im letzten „Bundesgenossen", wo Eberlin sagt: „Wollen sich die pfaffen nit selbs reformieren, ist not, das sie die layen reformieren, als kayser Sigismund ym Concilio zu Constenz sagt" (56). Damit kennzeichnet Eberlin richtig Sinn und Ziel der Reformschrift, die Kirchenreform durch

die weltlichen Gewalten. Die Einteilung des Reformprogramms Eberlins in die „new statute ... beträffendt reformierung geystlichen stand" und in die „newe ordnung weltlich stadts" entspricht genau dem Aufbau der Reformatio Sigismunds (57). Aber auch im einzelnen lassen sich Forderungen nachweisen, die Eberlin aus dieser Schrift genommen hat. Und gerade an solchen Einzelheiten wird die Abhängigkeit deutlich. So stimmen Eberlins Reformprogramm und die Baseler Reformschrift darin überein, daß eine einheitliche Reichsmünze geschaffen werden soll (58), daß der Staat das Handwerk beaufsichtigen (59) und ordentliche Straßen bauen soll (60). Solche und viele andere Forderungen sind beiden Schriften, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich gemeinsam. Auffällig übereinstimmend ist der Gedanke, daß alle Pfarren nur mit zwei Predigern besetzt werden sollen (61), und ganz eindeutig wird die Abhängigkeit Eberlins bewiesen durch den einen Gedanken, der sich sonst in keiner andern Schrift findet, daß jede Stadt einen von ihr besoldeten Arzt für die Armen anstellen soll (62). Eine wörtliche Übereinstimmung kann man allerdings nicht feststellen, denn Eberlin ist kein zitatenfreudiger Theoretiker, sondern Volksschriftsteller.

Eberlin hat die Schrift wohl in Basel kennengelernt und übernimmt viele ihrer Forderungen; aber im wesentlichen ist sie ihm doch Anregung zu einer eigenen Staatsverfassung, die er in seinem utopischen Verfassungsplan darstellt. „Wolfaria", das Land der Wohlfahrt, so nennt er den Idealstaat, von dessen Verfassung einer der „Bundesgenossen" berichtet, und den dieser als Vorbild aufstellt. Eberlins Staatsverfassung, die als Utopie nirgends in direktem Zusammenhang mit der Lage des Reiches steht, ist abstrakt, zeigt aber mit dem Eingehen auf kleinste Einzelheiten eine Verbindung mit der lebendigen Wirklichkeit. Es kann sich hier nun nicht um eine systematische und genaue Wiedergabe der Verfassungsgedanken handeln, sondern es soll nur der Grundgedanke gezeigt und der Sinn gekennzeichnet werden.

Die Staatsverfassung, die der „11. Bundesgenosse" gibt, ist demokratisch. Schon die Einführung soll abhängig von dem Willen des Volkes gemacht werden. In einer Volksabstimmung soll man „das volck fragen ob es im gefall" (63). Der Staatsaufbau geht von unten nach oben, vom Bauern zum König. Der erste Satz der Verfassung sagt: „Käin eerlichere arbeit oder narung soll sein dann ackerbaw" (64). Die Bauern bilden das Dorf unter der Führung eines Schultheißen. Schultheiß soll aber nicht ein Bauer, sondern ein Edelmann, also ein niederer Ritter, sein, der ein bestimmtes Landgebiet bewirtschaften muß. Ihm steht ein Bauer als Beigeordneter zur Seite. Die Anzahl Dörfer, in denen sich 200 Bauernhöfe finden, ist zusammengefaßt unter einem Vogt, der Ritter sein muß, also wieder aus dem Adel genommen wird. Damit versucht Eberlin den Adel, der ohne Beschäftigung und ohne Aufgabe ist, in die Verfassung einzubauen. Er soll sich wie der einfache Bauer „neren vom ackerbaw", ist aber dadurch, daß er die Verwaltungsaufgaben der Gemeinde und die niederen Regierungsgeschäfte zugewiesen bekommt, aus der allgemeinen Bauernschaft herausgehoben. Gerade hierzu glaubt Eberlin den Adel befähigt, „so doch jetz der adel seine kind lasst studieren" (65). In diesem Punkt stimmt Eberlin völlig mit den anfänglichen Bestrebungen des Bauernkrieges überein; denn jener war im Anfang vorwiegend gegen die

geistlichen Fürsten gerichtet, und die Bauern nahmen sich Adlige zu Ratgebern und Führern. Der Vogt beruft nun allmonatlich die Schultheißen und Beigeordneten der Bauernschaft zur Gerichtsversammlung. Im Gegensatz zu dem festen kodifizierten römischen Recht, in dem man „findt allwegen schlupfflöchlein arme leüt vmb zu triben, dar vff auch die juristen vnd aduocaten zu schul gond vnd sich mit erneren" (66), soll sich die Dorfversammlung, die zur Hälfte aus Adligen und zur anderen Hälfte aus Bauern besteht, ihr eigenes Recht schaffen und es durch eine allgemeine Volksabstimmung innerhalb der Vogtei bestätigen lassen. Zehn Vogteien unterstehen einem Grafen, der gleichzeitig Bürgermeister der Hauptstadt ist. Dem Grafen steht ein Rat von 30 Mitgliedern zur Seite, von denen 15 Vertreter aus der Stadt und 15 Vertreter aus der Bauernschaft sein sollen. In einer Stadt, die nicht zugleich Hauptstadt von zehn Vogteien ist, besteht der Rat nur aus 15 Ratgebern. Zehn Grafschaften endlich bilden das Fürstentum oder Herzogtum. Auch der Herzog hat nicht volle Exekutivgewalt, denn „kein oberhand soll gewalt haben etwas zu thun on hylff vnd rat deren, so vom hauffen der vnderthon dar zu gesatzt oder geordnet sind" (67). Aus der Zahl der Herzöge oder Fürsten wird schließlich der König gewählt, der aber ebenfalls keine absolute Gewalt hat, sondern abhängig ist von „rat vnd hylff der fürsten".

Es ist müßig zu untersuchen, wieweit dieser Idealstaat in der damaligen Zeit phantastisch gewesen ist oder wieweit er durchführbar war, oder zu sagen, wieviel „Modernes" darin steckt; dagegen ist es richtiger zu zeigen, welche Idee dieser schematischen Staatsverfassung innewohnt. Der Staatsaufbau ist demokratisch und ist getragen von dem Gedanken der Volkssouveränität, den schon Marsilius von Padua gegen den Gedanken einer Weltmonarchie ausgespielt hat. Die oberste Instanz ist nicht ein von Gott gesandter Statthalter, der die Welt ordnen soll, sondern das Volk. In dieser Idee des demokratischen Königtums offenbart sich ein starkes nationales Denken, und es ist bezeichnend, daß Eberlin nirgends in seinem Verfassungsentwurf mehr vom Kaiser, sondern allein vom König spricht. Darin unterscheidet er sich auch von der Reformatio Kaiser Sigismunds, die das Heil von einem Priesterkaiser erwartet, der wohl das Reich reformiert, aber auch noch die Heiden bekämpft. In Eberlins Verfassung hat der König keine solche universale Aufgabe mehr; er ist allein König eines Nationalstaates. Dem entspricht auch, daß die Glieder des Reiches, Fürsten, Grafen und Ritter, keine Souveräne sein können, sondern nichts als Staatsbeamte sind. Vom Schultheiß bis zum König sind alle nur Beamte. „Schultheiss, vogt, fryherr, graff, fürst, könig", so heißt es in der Verfassung, soll man besolden nach „grösse ir arbeit". Keines dieser Ämter soll erblich sein und keinem ist es erlaubt, einen eigenen Hofstaat zu halten.

Eberlins Entwurf steht im Gegensatz zum universalen Charakter der Weltmonarchie, weil er national bestimmt ist; gegen den priesterlichen Charakter des Universalstaates ist er gerichtet, da Eberlins Staat wie bei Occam weltlich ist. Der Staat ist nun seines religiösen Charakters nicht völlig entkleidet, er hat nur keine religiösen Aufgaben mehr. Auch Eberlin kennt noch Ketzer, und von dem Gedanken einer modernen Toleranz kann bei ihm keine Rede sein. Aber Ketzer sind nicht wie bisher solche, die nicht dem Dogma der Kirche zustimmen wollen,

sondern nur alle, die das allgemeine Evangelium nicht anerkennen. Solche dürfen zwar wie die Juden im Staate leben, aber sie können nicht Vollbürger werden und kein staatliches Amt innehaben. Den Juden und Heiden soll man kein Leid tun, „sunder früntlich halten wie vnsere burger, doch soll man sie zu keiner bürgerlichen eer brauchen oder ampt, sie söllen auch vnsere gesatz und glouben nit schmähen" (68).

Im Zusammenhang mit seinem staatlichen Reformplan entwickelt Eberlin den Gedanken einer Kirchenreform. Sein Kirchenreformplan, der nur den äußeren Bau der Kirche, die Verfassung, berührt, ist ebenso wie die Staatsverfassung ein Zeugnis des Nationalgedankens. Die Kirchenverfassung läuft der Staatsverfassung parallel und ist wie diese demokratisch. Wie der Staat seine Quelle in der bäuerlichen Dorfgemeinde hat und von dort aus aufgebaut wird, so beruht auch die Kirche auf der Gemeinde. Und zwar ist es dieselbe Gemeinde, denn die kirchliche — „christliche" — und die politische — „weltliche" — Gemeinde decken sich. Der Gemeinde, den „pfarrlüt" oder „dem gemeinen volck", steht die Wahl des Predigers zu. An sich kann jeder Laie predigen, denn Eberlin steht mit dem Gedanken, daß „das predigen für alle yn gemein" ist, auf dem Grundsatz des Laienpriestertums. Aber es ist besser, wenn besondere Prediger das Predigeramt versehen; sie sollen gelehrt sein, die Heilige Schrift kennen, aber auch „etwas erfarung burgerliches wesen" haben (69). Wenn möglich sollen sie aus dem Orte, in dem sie das Predigtamt innehaben, gebürtig sein oder wenigstens aus der Nähe stammen. Jeder Prediger kann ohne weiteres von seinem Amte zurücktreten und wieder Laie werden, und wenn er wiedergewählt wird, darf er von neuem das Predigtamt besetzen. Die Wahl durch die Gemeinde muß vom Bischof und vom Vogt, dem Vertreter des Staates, durch die Einsetzung bestätigt werden. Damit ist er wie jeder andere vom Staat Besoldete Beamter, und er bekommt keine Sonderrechte und Sondereinnahmen mehr. Ehrerbietung ist man ihm schuldig als einem Beamten und nicht als einem Geistlichen. Im übrigen soll er den andern nichts voraus haben, auch keine besondere Kleidung. „Die pfaffen sollen erberlich gekleidet sein, wie eim anderen erberen man zu stadt" (70). Um den geistlichen Stand völlig seines bevorrechtigten Charakters zu entkleiden, fordert er schließlich die Abschaffung der Weihe, durch die das Vorrecht der Geistlichen ausgedrückt war. Zwar gesteht Eberlin diese in einer anderen Schrift zu, aber doch nur deshalb, weil er sie ansieht als eine Handlung, die ihre besondere Bedeutung verloren hat. Er versteht sie dort nicht als sakramentale Handlung, sondern als reine Zeremonie, „so man pflegt zu gebrauchen in ainer erwölung gmainer diener oder ampleut. Als ain yetliche stat ain sonndere weyss hat zu erklärenn, das diser oder jhener amptman sey erwölt" (71). Der Prediger ist nichts anderes als Beamter des Staates.

Zwanzig Pfarrer wählen sich aus ihrer Mitte einen Bischof. Dieser ruft ebenso wie der Vogt seine Schultheißen einmal im Monat die Pfarrer zur Beratung zusammen und ist abhängig vom Rat der Pfarrer. Die Bischöfe wiederum sollen an einem Tage im Jahre zu einem Konzil zusammenkommen. Diese Bischofskonferenz hat weder einen bestimmten Sitz noch einen festen Vorsitzenden. Tagungsort und Vorsitzender wechseln jedes Jahr. Den Vorsitz führt jedesmal der Bischof, in dessen Gebiet die

Zusammenkunft stattfindet. Bewußt vermeidet Eberlin die Unterstellung der Bischöfe unter einen Primas. Das ist ein Beweis dafür, daß er nicht vom Interesse der Kirche, sondern vom Staatsinteresse ausgeht. Im Hintergrunde steht der Gedanke an die Entwicklung, wie sie in Rom vor sich gegangen ist; und um solches zu vermeiden, gesteht er der Kirche keine einheitliche Spitze zu. Es ist ganz deutlich, daß beim Ausbau der Kirchenverfassung der nationale Gedanke im Vordergrund steht, denn er stellt sogar seinen utopischen Staat, der doch nur ein Gedankengebilde ist, in die lebendige Auseinandersetzung hinein, indem er jegliche Verbindung mit Rom verbietet. Nicht einmal einen Besuch Roms „vss andacht" gestattet er mehr. Auch für die Kirche des Staates „Wolfaria" gilt das von ihm sonst schon erhobene Gebot: „Keiner soll den Römischen byschoff für vnseren ordenlichen oberen halten noch nennen" (72).

Daß Eberlin sogar bei diesem abstrakten Staatsideal den Papst erwähnt und die Loslösung der Kirche von Rom betont, bezeugt, wie stark ihn gerade dieser Gedanke bewegt. Zwar hat er schon vorher im Papst nur den „römischen Papst" gesehen, und ihn lediglich den „römischen Bischof" genannt, und er hat auch verlangt, daß kein Kardinal mehr nach Deutschland kommen solle. Aber diese frühere Forderung, daß die Kardinäle vom Kaiser in ihrem Amte bestätigt werden sollen, zeigt, daß er im „römischen Bischof" immer noch den Landesbischof über einen Teil des universalen Reiches sieht, und daß er dem Kaiser als Oberherrn einer Universalkirche eine religiöse Aufgabe zuweist. Von diesem Gedanken ist in dem Kirchenverfassungsplan des „10. Bundesgenossen" nichts mehr zu spüren. Hier hat der König — vom Kaiser spricht er ja nicht — weder eine universale noch eine kirchliche Aufgabe. Die Kirche des Staates hat nicht einmal eine gemeinsame Spitze; die letzte Instanz für alle geistlichen Fragen sind die Landesbischöfe.

Die Landesbischöfe erhalten auch Vollmacht über die Mönchs- und Nonnenorden, soweit sie noch zugelassen werden sollen. Für die Orden gelten dieselben Bestimmungen wie für die Geistlichen. Der Staat hat das Aufsichtsrecht über die Ordensbesitzungen, und die Ordensoberen können nur mit der Genehmigung des Staates eingesetzt werden. Alle Privilegien und Freiheiten der Orden werden aufgehoben, und ebenso wie die Priester sollen sie sich nicht mehr äußerlich durch „sundere kleid" von den Laien unterscheiden. Durch die Unterstellung unter den Staat und die Landesbischöfe wird damit der internationale Charakter der Orden beseitigt. Somit sind alle Reformpläne Eberlins für das Reich, das er als Nationalstaat fordert, für die Kirche, die er aus der Universalkirche herauslöst, und die Orden, denen er die Internationalität nimmt, getragen vom nationalen Staatsgedanken.

V. Die sozialen Ideen Eberlins.

1. Nächstenliebe und Armenfürsorge.

Parallel mit Eberlins religiösem und nationalem Denken entwickelt sich eine soziale Anschauung. Auch hier läßt sich die langsame Loslösung aus der Anschauungszeit der katholischen Kirche feststellen. Die neuen sozialen Gedanken, die mit seinen religiösen und nationalen Ideen gleichlaufend wach werden, sind nur eine Seite der Gesamtentwicklung, die Eberlin durchlaufen hat.

Das soziale Problem, das Eberlin zunächst beschäftigt, ist das Problem der Armen. Schon sehr früh hat ihn dies bewegt. Eberlins Frühzeit liegt im Dunkel; er selbst hat fast gar nichts darüber berichtet. Nur ein einziges Mal spricht er in seinen Schriften von seiner Kindheit; und diese Stelle bezeugt, daß ihn, weil er selbst Armut durchgemacht hat, von Kind an das Problem der Armen bewegt hat. Er schreibt dort: „Warlich, jch erkenn dess armenn mans bschwerde woll, es gaht mir auch nahe zu hertzen, das wayst gott, jch bitt auch gott fleyssig für sie. So hat mich got also gefürt von meyner kindthayt biss her in vill leyden und trübsall, das jch den belaidigten wol glauben kan vnd mag“ (1). Er hat also immer ein besonderes Verhältnis zu den Armen gehabt, auch dann noch, als er in den Franziskanerorden eintrat; denn als Franziskanerprediger wurde er ein Prediger des Volkes, das heißt der Armen, Bedrängten und Unterdrückten, und das wollte er sein.

Er sagt von sich, daß er nicht glänzende Rhetorik wolle, sondern daß er so spreche, wie es dem einfachen Volk gefalle. Die Armen sollen ihn verstehen, „vnd so ich aynfeltig vnnd niderig bin in synnen vnd schreyben, möcht jhr ainfeltigs niderige heüflin mich bass verstohn dan die hoch synnigen“ (2). Die Reichen, „die rychen müssiggänger“, das weiß Eberlin ganz genau, „sy achten miner rede nicht“ (3). Es sind die Ärmsten, unter denen Eberlin seine treuesten Anhänger hat. Und es sind alles Arme, Vertreter der Unterdrückten und Bedrängten, die Eberlin in seinen anonymen Flugblättern zu Worte kommen läßt. Von den drei Armen, die sich in dem anonymen Flugblatt „Mich wundert dass kein Geld im Lande ist“ über das „verderb unseres teutschen landes“ unterhalten, behauptet einer, er habe eine Gefängnisstrafe erhalten, da er für Eberlin eingetreten sei. Und es ist charakteristisch, wie dieser von Eberlin spricht: „Es ist der Eberlin, der geschrieben hat von trostlossen pfaffen, den pfaffen trost, das letzst ausschreyen der XV bundtgnossen“ (4). Keine der theologischen Schriften Eberlins erwähnt der Mann aus dem Volke, dafür aber alle national- und sozialpolitischen Flugblätter; denn für diese und nicht für die theologischen Abhandlungen hatte das Volk so großes Interesse. Wie beliebt Eberlin beim einfachen Manne gewesen ist, besagt der Bericht Zingks, der „armut halber muss ein botenlauffer“ sein, über Eberlins Abschied aus Rheinfelden: „Er (Eberlin) gab ydermann die handt vnd sass auff sein pferd, do lieff ein gross volck zu und weineten vil“ (5). So stellt Eberlin sich selbst dar als ein Freund der Armen, der er auch immer gewesen ist. Von Anfang bis zu Ende durchziehen Klagen und Beschwerden der „armen leute“ seine Schriften, die seine Fürsorge für das „arm ainfeltig völklin“ beweisen.

Indem Eberlin nach der Ursache der Armut forscht, erkennt er diese in dem Abgabewesen der Kirche. Die Kirche, die für alles Geld nimmt, trägt durch ihre vielfachen Einrichtungen zur Verarmung bei. Eberlin sagt ganz allgemein von den Geistlichen, sie seien „gelt vnd nit seelsorger", und in bezug auf die Mönche: „closter leut machen nun vyl armer Lüt" (6). Die Summen, die von der Kirche eingenommen wurden, waren tatsächlich außerordentlich groß, denn durch ihren riesigen Geldverkehr ist die Kirche, wie Schmoller sagt, „recht eigentlich die Schöpferin des modernen europäischen Bankiertums geworden" (7). Eberlin läßt seine Laien darüber klagen, daß die Kirche außer dem Zehnten besondere Zahlungen für alle Sakramente von der Wiege bis zum Grabe fordert, und er läßt sie die Summe ziehen: „Alsso ist kein zeit, kein ort, darinn man nit vnns das gelt abneme" (8). Durch all diese Kirchenabgaben wird der einfache Mann bedrückt; so gehört z. B. zu Totenmesse und Begräbnis ein viel zu großer Aufwand; „do mit wirt der arm baur geschaben vnd geschunden, das im so vyl kosten dar vff gadt ... er vnd all sin gsind läbten ein monat da von" (9). Die eigentlichen Blutsauger aber sind für Eberlin die Bettelmönche, denn sie „schemen sich nit mit liegen vnnd triegen den armen iren schweiss uss sugen, do mit der ober sein kloster spysst" (10). Die Kirche ist zu überschwenglichem Reichtum gekommen, während die Armen die Geistlichen trotz ihrer Armut noch ernähren müssen. Eberlin läßt seine Laien klagen, daß die Geistlichen sind „rich und gewaltig gemacht, das jetz sy in ruw besitzen schier den halben theil der wält, vnd on straff alle laster üben, dar neben müssen wir mit vnser sauren arbeit vnd armut sie erneren" (11). Während die Kirchen stark und fest gebaut von überflüssigem Schmuck überquellen, „muss manig arm Eheuolck mit yren kindern in einem zerbrochen heusslen herberg haben" (12). Die reichen Geistlichen haben alles; denn die armen Laien müssen ihnen den Zehnten geben. Einer der armen Landfahrer zählt auf, was er alles abzugeben hat. „Yetzt mussen wir alle gutter zinss vnd zehenden legen, pfrunden zu stifften, auch mussen wir geben fassnacht huner, mertens genss, oster eyer etc. vnd nach diessem allem, wen ein arm man das nit zugeben hat, thut yhn der pfaff in bann" (13). Eberlin hat schon in seinen frühesten Flugblättern, in den ältesten Teilen der „Bundesgenossen", die kirchlichen Abgaben als bedrückend erkannt und gefolgert, daß aus ihnen Not und Armut des Volkes erwachsen ist. Das hat er schon gesehen, als er sich noch nicht von der katholischen Kirche gelöst hat. Es ist nun bezeichnend, welche Vorschläge er zunächst zur Linderung der Not macht; und an den Forderungen und Vorschlägen, die er zur Beseitigung der Armut macht, kann man genau die Entwicklung seines sozialen Denkens verfolgen.

Solange Eberlin noch auf dem Boden der katholischen Kirche steht, haben alle seine Forderungen nur rein sozialen Charakter. Da er innerlich noch nicht von der Kirche losgekommen ist, sondern den Papst und auch die Kirche noch anerkennt, kann er, obgleich er bereits die Ursache der Armut in den Geldforderungen und Abgaben für die Kirche erkannt hat, doch nicht die Wurzel der Not und Armut beseitigen; denn damit würde er die Kirche treffen. Daher greift er, wie er die bestehende Ordnung nicht auflösen will, auch das Abgabenwesen der Kirche nicht an. Eberlin betont ausdrücklich, daß man die Hauptabgabe für die Kirche,

den „grossen vnd kleinen zähenden", weiter bezahlen soll (14). „Der Pfarrgült ist in zu geben." Ebenfalls müssen alle Zinsen, die sich die Kirche erkauft hat, weiter gegeben werden. Obgleich er weiß, daß die vielen Stiftungen nur „den vnützen, vngelerten, fürwitzigen, faulen, frässigen, geytigen münchen und pfaffen" zugute kommen, sagt er wiederum nachdrücklich, daß er nicht will „abgesprochen haben den styfftungen, do jetz besitzen die gewychten" (15). Sogar Totenmessen soll man, wenn man will, noch weiter stiften. Dieser Brauch der Totenmesse, der echt katholisch ist, kann von Eberlin nur empfohlen werden, weil er noch nicht den Glauben an das Fegefeuer abgelegt hat. Die Forderung, die Totenmesse nur auf kurze Zeit zu befristen, zeigt endlich, was Eberlin im Anfang eigentlich will. Er verlangt nirgends eine grundsätzliche Abänderung, sondern nur die Abstellung von Mißbräuchen. Nicht die Abgaben an sich sollen beseitigt werden. Nur gegen das allzu viele Geldgeben an die Kirche wendet er sich. „Täglichs zu tragen zufelliger gaben beger ich abgestellt werden" (16).

Dem entspricht Eberlins soziales Verhalten. Da er nicht gegen die Ursache der Armut, gegen die Abgaben selbst, vorgeht, kann sein soziales Denken sich allein auf Fürsorge und Barmherzigkeit beschränken. So ist das, was er auf sozialem Gebiet fordert, nur Armenfürsorge. Am deutlichsten wird der rein soziale und individualistische Charakter dieser Fürsorge an dem Vorschlag Eberlins, mit den überflüssigen Gaben, anstatt sie in die Kirche zu bringen, die Schuld eines Nachbarn zu bezahlen oder damit für die Nahrung seiner Kinder zu sorgen (17). Die Gabe geschieht aus dem Überfluß, der sonst der Kirche zugute gekommen wäre, und ist kein Opfer. Es ist nichts als ein Almosen; und der individualistische Charakter ist daran erkennbar, daß die Hilfe vom einzelnen zum einzelnen geht. Etwas weiter geht seine Forderung, für die armen Leute eines Pfarrgebietes durch die Kirche eine Kollekte halten zu lassen (18). Aber auch das ist nur sozial gedacht und wieder nur Almosen. Der Gedanke Eberlins, daß die Kirche die Gabe für die Armen einsammeln soll, beweist, daß er noch immer auf dem Boden der Kirche steht. Ganz eindeutig aber ist der katholische Gedanke der Armenfürsorge durch die Motivierung der Hilfe für die Armen.

Denn Eberlin begründet die Fürsorge für die Armen zunächst nicht von dem Gedanken her, daß der Mensch als Glied einer Gemeinschaft verpflichtet ist, seinem Mitmenschen zu helfen, auch geht er nicht von der urchristlichen Nächstenliebe aus, denn im ältesten Teil kommt der Ausdruck Nächstenliebe nicht vor. Er spricht dort lediglich von der „nächsten hilf" und der „hilff der armen". Diese „Nächstenhilfe" hat aber mit der Nächstenliebe nichts zu tun; denn Eberlin faßt sie lediglich als eine Forderung, die zu den guten Werken gehört. Die Hilfe an dem Nächsten ist ein Gott und der Welt wohlgefälliges Werk. „Ein rüwlich eerlich spend gegeben vor der kirchen armen leüten, so in dein pfarr gehörend, das ist got vnd der wält loblich" (19). Armenfürsorge soll man pflegen als ein gottgefälliges gutes Werk, um dadurch Seelen aus der Pein des Fegefeuers zu erretten. „Nächste hilff ist armen lüten guts thun, dar durch got gefallen wöllen, vnd in ... bewegen zu erbarmung vber die abgescheiden seel" (20). Diese Anschauung ist noch völlig individualistisch, denn danach reicht man keine Hilfe, um tatsächlich zu helfen; sondern

man hilft nur um seiner selbst willen, damit man selbst ein gottgefälliges Leben führe. Daß Eberlin nur dies meint, geht aus dem schon erwähnten Vorschlag hervor, einem Armen seine Schulden zu bezahlen. Auch hier steht nicht eigentlich die Linderung der Not im Vordergrunde. Dies Werk soll nur getan werden, um selbst Gott zu gefallen und den Seelen das Fegefeuer leichter zu machen (21). Von einer sittlichen Verpflichtung ist nirgends etwas zu spüren.

Von diesem Standpunkt, auf dem er noch innerhalb der katholischen Kirche steht, und von dem er die Armenfürsorge lediglich als gutes Werk zum Seelenheil fordert, wendet er sich ab durch die Zuwendung zur Nächstenliebe. Er stellt die Forderung der Nächstenliebe in demselben Augenblick, in dem er religiös in Franziskus das große Symbol des einfachen, gläubigen Laien sieht. Wieder sind hier nur zwei Seiten derselben Entwicklung zu sehen; denn Franziskus ist nicht allein der einfache, fromme Laie, sondern zugleich die Verkörperung des Ideals der Nächstenliebe. Die Nächstenliebe ist nicht irgendein gutes Werk, mit dem man sich die Seligkeit erwerben kann, sondern sie ist der einfache Ausfluß der mystischen Frömmigkeit. Sie ist von Gott geboten, weil er die Menschen nicht als einzelne will, sondern weil er sie füreinander geschaffen hat. „Eyn mensch ist dem andern zu gutt geschaffen" (22). Und somit ist der Mensch verpflichtet, seinem Nächsten, wenn er Not leidet, zu helfen. Genau wie früher verlangt er, daß man, anstatt Geld für die Kirche zu geben, es den armen Leuten zuwende. Aber die Begründung ist völlig anders. Vorher empfahl er es, weil man damit das Gott wohlgefällige Werk vollzog. Nun verlangt er die Armenhilfe, weil er in den Armen einen „lebendigen tempel gots" sieht; denn die armen Laien, die Bauern, Köhler und Drescher sind die wahren Gottesfreunde und nicht die Pfaffen, die alle Armen schmähen und verachten. „Wan got lebt und ist gerecht, er lest arme leuth nit ungerochen" (23).

Im Grunde ist Eberlin auch jetzt noch nicht über seine ursprünglich begrenzte Haltung hinweggekommen; denn er will zwar helfen, aber was er den Armen gewähren will, das sind nur Almosen; er geht noch nicht an die Beseitigung der Wurzel der Armut heran. Und doch ist die Forderung der Nächstenliebe mit ihrer sittlichen Verpflichtung zur Hilfe ein Fortschritt, da der Gedanke an eine Gemeinschaft dahinter steht. Allerdings hat der Gedanke der Nächstenliebe immer einen universalen Zug an sich. Daher steht auch bei Eberlin bei der Forderung der Nächstenliebe noch der Gedanke an eine übernationale Menschheitsordnung im Hintergrund. Aber in demselben Augenblick, in dem er auf politischem Gebiet vom Universalstaat zum Volkstum hingefunden hat durch den Aufbruch des deutschen Wesens in ihm, zeigt sich dieses auch auf sozialem Gebiet.

2. Die Überwindung des sozialen Denkens durch den „gemeinen Nutzen"

Der Ausdruck, der Eberlins neue soziale Anschauung bekundet, heißt: der „gemeine Nutzen". Dieser Ausdruck und Gedanke tritt in den Vordergrund zur selben Zeit, in der Eberlin sich religiös in der einfachen

Laienfrömmigkeit bewegt hat und politisch den nationalen Gedanken vertritt. Der Gemeinnutz ist also nichts anderes als der Ausdruck für den Durchbruch von Eberlins neuem Lebensgefühl in sozialer Hinsicht. Neubelebt worden ist Eberlins lebhaftes soziales Interesse durch die „Reformatio Kaiser Sigismunds", durch die Schrift, der er den Plan für seine Staatsreform entnommen hat. Hier findet Eberlin die Idee des Gemeinwohls, wonach das Wohl aller nicht in der Summe des Wohles der einzelnen, die für sich sorgen, sondern im Wohl der Gemeinschaft des Volkes liegt.

Mit der Aufnahme dieser Idee ist Eberlins Denken sozialistisch geworden; denn damit ist der Ausganspunkt für die Lösung der sozialen Frage die Volksgemeinschaft, die sich in Staat und Kirche von unten nach oben aufbaut. Der Ausdruck „gemeiner Nutzen", in dem Eberlins Sozialismus gefaßt ist, zeigt deutlich, daß er auch hier bei der Staats- und Kirchenreform von der Dorfgemeinde ausgeht. Diese sozialistische Idee, die sich im Grundsatz des „gemeinen Nutzen" ausdrückt, ist ein altgermanischer Gedanke, der aus der markgenossenschaftlichen Dorfordnung kommt und sich auf die Ländereien und Gebiete bezieht, die entweder von der Dorfgemeinde in Nutzung genommen wurden oder an deren Ertrag die Gemeinde Anteil hatte, um so daraus einen gemeinen Nutzen zu ziehen. Genau in diesem ursprünglichen Sinne braucht Eberlin das Wort, wenn er beispielsweise sagt: „Ist aber eier stat oder eim land nit träglich ergerlich leben irer klosterleüt, ist inen erloubt die klosterleüt veriagen vnd das kloster eim g e m e i n e n n u t z der herrschaft oder stat innemen" (24). Wenn man daran denkt, daß Eberlin aus dem eingezogenen Klostergut sozialistische oder — wie das gutdeutsche Wort sagt — gemeinnützige Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäuser oder Mietswohnungen machen will, dann erkennt man auch darin, daß dieses Wort den alten Sinn nicht verloren hat; denn es ist die in der Stadt oder in dem Land zusammengefaßte Gemeinschaft des Volkes, die aus diesen Einrichtungen den Nutzen hat. Ebenso spricht der alte Sinn des Wortes aus Eberlins Plan, den Kirchenzehnten in eine allgemeine Steuer umzuwandeln, um damit den Armen zu helfen oder andern „gmainen noten" zu dienen. Es sollen über alle ehemaligen Kirchengüter Pfleger eingesetzt werden, die diese verwalten „zu nutz der gmain" (25).

Bei den bisherigen Beispielen steht immer die kleine Gemeinde, das Dorf oder die Stadt, im Mittelpunkt. Aber gerade daran ist Eberlins sozialistisches Denken am besten klar zu machen. Er bleibt jedoch nicht im Bereich des Dörflichen oder Städtischen stecken, sondern überträgt den Gedanken des Gemeinnutzes auf den Staat selbst. Volk und Staat stehen immer im Hintergrund. So macht er in dem Staatsreformplan der „Bundesgenossen" den Gemeinnutz zum obersten Staatsgesetz. Er will nicht allein den nationalen, sondern auch den sozialistischen Staat. Von jedem Staatsbeamten vom Schultheiß bis zum König verlangt er: „Allen seinen dienst sol er thun zu trost vnd hilff auch fürdernüss ains gmeinen nutz" (26). Dieses Staatsgesetz soll aber nicht allein für die Beamten gelten; jeder Staatsbürger ist als Mitglied der Volksgemeinschaft verpflichtet, wenn es sein muß, auch mit Leib und Leben sich einzusetzen, um dem obersten Gesetz des Staates genug zu thun: „So ein amptman hylff bedarff für gemeinen nutz, söllen die vnderthanen zu im setzen lyb

und gut“ (27). Da die Pfaffen und Mönche vor den übrigen Staatsbürgern keine Vorrechte mehr genießen sollen, verlangt er auch von diesen, daß sie das Staatsgesetz erfüllen. Und wie er die Verfassung der Kirche vom nationalen Gesichtspunkt aus betrachtet hat, untersucht er nun alle ihre Einrichtungen, inwieweit sie dem Gemeinnutz entsprechen. Das Wesen der Religion wird von der äußeren Form der Kirche natürlich nicht berührt. Sie soll dem entsprechen, was Eberlin unter dem „christlichen Wesen“ versteht. Die Einrichtung und äußere Form aber will er nach sozialistischem und nationalem Gesichtspunkt geordnet wissen. Damit wird „christliches wäsen und gemeiner nutz“ zum Kriterium für alle kirchlichen Einrichtungen, und weil z. B. der „klosterstand in vyl wäg widerig ist christlichem wesen und gemeinen nutzen“, fordert Eberlin seine Beseitigung.

Aus Eberlins Forderung eines sozialistischen Staates folgt eine außerordentliche Betonung alles Staatlichen, da dieser dem Volke dient und zum Nutzen ist, und die Abwertung des Kirchlichen. So gehen ihm alle bürgerlichen Pflichten denen der Kirche (28) vor, und er verlangt selbst von dem Pfarrer, daß er „etwas erfarung bürgerlichs wesen“ haben soll (29). Diesem Vorrang der staatlichen Pflichten entspricht die Stellung der Gebäude. Wenn bisher die Kirche große und eindrucksvolle Gebäude und Versammlungsräume gehabt hat, so soll sie sich nun mit einfachen Sälen und Räumen begnügen. Den staatlichen und gemeinnützigen Bauten dagegen räumt er eine besondere und hervorragende Stelle ein. Schmuck und Kostbarkeit soll ganz allein den Häusern und Gebäuden der Gemeinde zustehen. „Kain vbermässig kostlich hauss soll gebuwen werden, aussgenommen gemeine hüser, als das radthaus, kouffhaus, badhauss, schul, kurtzweil hüser“ (30). Alles, was dem Volke und der Allgemeinheit dient, soll aufs beste gebaut sein. Die Kirchen müssen einfach und schmucklos sein. Krankenhäuser sollen auf das beste eingerichtet sein (31).

Selbstverständlich sieht Eberlin nun auch das Problem der Armen vollständig anders an. Er hat sich von der sozialen Haltung, in der er die Armenfrage durch individuelle Hilfe und durch von der Kirche eingesammelte Gaben zu lösen glaubte, jetzt ganz und gar abgewandt. Die Wendung ist in der utopischen Staatsverfassung des „Bundesgenossen“ deutlich zu erkennen; denn einerseits fordert er in seinem kirchlichen Verfassungsplan genau wie früher, daß man anstatt eines überflüssigen Opfers dieses Geld als Gabe für die Armen darbringen solle. Er nennt diese Gabe auch selbst noch Almosen (32), die in der Woche von der Kirche verteilt werden. Aber in dem der Kirchenverfassung sich anschließenden staatlichen Verfassungsplan verlangt er außer dem Almosen der Kirche eine Unterstützung durch die Gemeinde. Überhaupt soll die Regelung der Armenfrage nicht von der Kirche, sondern nur von weltlichen Beamten geregelt werden (33). Damit ist die „Gemeine“ verantwortlich für ihre Mitglieder geworden. Und während er anfangs in seinen Schriften die Abgabe des großen und kleinen Zehnten an die Kirche als berechtigt ausdrücklich anerkannt hat, ordnet er jetzt nachdrücklich an: „Man soll den pfaffen kein zähenden geben“ (34). Jeder, der weiterhin der Kirche Opfer bringt und den Pfaffen irgendwelche Abgaben gibt, wird bestraft werden (35).

Der Zehnte selbst soll aber keineswegs aufgehoben werden, sondern er ist weiter zu geben, aber er wird jetzt vom Staat als Sozialabgabe eingenommen, um als solche zu „dienen den huß armen leuten“ (36). Damit der Zehnte den kirchlichen Charakter auch wirklich verliert, soll er nicht mehr unter dem alten Namen eingezogen werden. Um zu erkennen, daß er nichts anderes als eine rein weltliche Sozial-Steuer ist, „so muß er den namen verlieren, das yederman wisse, das man sollichs nit gebe als ein gottes gabe, sondern als ain andere landtschatzung“ (37). Durch solche Umwandlung glaubt Eberlin den Zehnten wieder zu dem gemacht zu haben, was er im Ursprung gewesen ist, zu einer Abgabe, die erhoben worden ist zu „nutz der gemain“. Als Beispiel einer solchen Abgabenordnung führt er die Ordnung der Württemberger Gemeinde Entringen an, die eine Zehnten-Abgabe anordnet. In dieser Ordnung zeigt sich wieder einmal der uralte Sinn des Gemeinnutzes; denn nach ihr werden alljährlich die Zehntabgaben gesammelt und aufgestapelt, um in teuren Jahren entweder ausgeliehen zu werden oder, falls Geld nötig ist, verkauft zu werden (38). Diese alte Einrichtung haben die Pfaffen an sich gerissen und eigennützig für sich verwendet. Daher soll ihnen die Verwaltung der Abgabe aus der Hand genommen werden; und für die gesamte Aufsicht über die Zehntabgaben wie über die Armen wird die Obrigkeit — „vogt vnd gericht vnd alle obern“ — verantwortlich gemacht (39). „Man soll solichs nit befählhen den pfaffen, dann sie den armen vntrev sind, und lugen wie das gut inen werd“ (40). Um der Gefahr zu entgehen, daß die Kirche sich unrechtmäßig bereichert, verlangt er, daß bei jeder Testamentsabfassung ein Vertreter der staatlichen Behörden zugegen ist (41).

Von dem durch die Zehntabgaben gesammelten Gut sollen den Bedürftigen in Zeiten der Teurung Korn oder andere Lebensmittel herausgegeben werden. Anderes muß verkauft werden, um durch das Geld armen Kindern zu einem guten Unterricht zu verhelfen oder andere damit für die Ehe auszusteuern. Aber es sind keine Almosen; denn alle, denen etwas geliehen ist, müssen dies, sobald sie es können, wieder zurückgeben. Nur den Armen und Kranken, die nicht arbeiten können, wird umsonst geholfen (42). Der in Not Geratene ist nicht mehr auf ein Almosen angewiesen, sondern die Gemeinschaft springt für ihn ein, bis er aus der Not heraus ist.

Genau so wie Eberlin den Grundsatz des gemeinen Nutzens auf die kirchlichen Abgaben angewendet und sie in sozialistischem Sinne umgebildet hat, so fordert er eine Umwandlung der Mönchsorden, die damals für das Volk zur Landplage geworden waren. Dabei gilt seine Gegnerschaft vor allen Dingen den Bettelmönchen, von denen er immer wieder fordert, daß sie, weil sie nichts anderes tun als „ein gemainen nutz“ des Landes verhindern, verboten und ausgewiesen werden. Denn die Bettelmönche suchen nur des Reiches „schaden und verderbnüss, und iren aygnen nutz“ (43). Damit erklärt er sie zu Feinden von Staat und Volk. Kurzweg bezeichnet er sie als „eigensuchige“ Prediger, die „vmb aigen nutz“ zu allem fähig sind, und deren Predigt in dem einen Satz zusammengefaßt ist: „Jederman mög und sölle aigen nutz suchen“ (44). Somit sind sie „Stadt und volk“ und „bürgerlichem Wandel und Handel“ schädlich, und der Staat hat die Aufgabe, sie zu beseitigen (45). Der

Eigennutz der Mönchsorden besteht darin, daß sie nicht ans Ganze denken, sondern nur an das Wohlergehen ihrer Orden.

Er zeigt kurz die Entwicklung der Orden, wie sie nach Deutschland gekommen sind, und wie es ihnen gelungen ist, durch Privilegien ihre Hand auf die sozialen Einrichtungen der Gemeinde und auf das „gmain gut" zu legen, bis sie schließlich „alle gemayne gütter in die klöster gezogen" haben (46). Durch Privilegien, die sie befreiten vom allgemeinen Recht, und durch die Abfassung des geistlichen Rechts haben sie sich im Besitz des Gemeingutes gehalten. „Wenig ist bliben in freyer ordnung gmainer christen, vnd dar nach haben münch vnd pfaffen aigne recht gemacht, do mit sie möchten bschirmen vnrechte besitzung gmainer gütter" (47).

Obgleich Eberlin diese Vorstellung, daß die Mönchsorden sich alle sozialen Einrichtungen zueigen gemacht haben, von Anfang an hat, begnügt er sich zunächst mit der Forderung, daß alle, die das Kloster verlassen wollen, vom Eide entbunden werden. Nachdem er aber in seiner Staatsverfassung den Gemeinnutz zum Prinzip des Staates gemacht hat, fordert er die Beseitigung der Mönchsorden von Staats wegen. Jetzt werden die Gelübde aufgehoben, und die besondere Kleidung der Mönche und Nonnen wird verboten. Wer sich trotzdem noch zu dem mönchischen Ideal bekennen will, „thu es jn seim huss, on sundere kleidung oder wyss, vnd rychte kein gemeine ordnung vff" (48). Die Klöster sollen zum Teil umgewandelt werden in freie Stifte; die Nonnenklöster sollen „fry frawenkloster" werden, und die „mannsklöster söllen werden Collegia, wie die fry frawen haben" (49). Die Mehrzahl der vielen Klöster, die damals alle Städte füllten, sind zu sozialisieren. In ihnen können Schulen, Armenhäuser und Altersheime eingerichtet werden (50). Die Klöster der Bettelmönche, deren besonderer Gegner Eberlin ist, haben jeglichen Anstaltscharakter zu verlieren. Aus ihnen sollen städtische Mietswohnungen gebaut werden für Einhwohner, die kein Haus besitzen. „vss iren klöstern soll man machen gemeine wonungen, die ein stat hyn lyhe vmb ein jar zinss denen bürgeren, die kein eygen huss haben, vyl huss gesind mögen jn eim kloster wonen" (51). Was nun noch übrig ist von dem Kirchen- und Klostergut, nachdem der Zehnte zur Sozialsteuer geworden ist und die Klöster zu Krankenhäusern, Schulen und Wohnblocks umgebaut worden sind, soll von der Stadt mit Beschlag belegt werden, um für Gemeindebauten oder zur Besoldung der Beamten zu dienen. „Aller anderen klöster richtumb, die man nit bedarff zu schulen vnd spital, soll man in ein gemeinen stat seckel legen zu gemeinem gebew vnd besoldung der stat" (52). Damit ist das gesamte Kloster- und Kirchengut in den Besitz der Gemeinschaft übergegangen.

3. Die Volkswohlfahrt als Ausdruck sozialistischen Denkens

Wenn Eberlin die praktischen Forderungen, die er aus dem Grundsatze des Gemeinnutzes zieht, zunächst in erster Linie auf die Sozialisierung des kirchlichen und klösterlichen Gutes durch die Stadtgemeinden angewendet wissen will, so zeigt er dennoch, daß er über das Wohl

der Stadt hinaus an das Wohl des ganzen Volkes denkt. Der Name „Wolfaria", den Eberlin seinem Idealstaat gibt, beweist, daß für ihn im Hintergrunde der Gedanke der Volksgemeinschaft steht. Ob er seinen Staat nun „Wolfaria" nennt, ob er den Gemeinnutz zum Staatsgrundsatz erhebt oder ob er, wie er es später häufiger tut, vom Staat ein „gut policey" verlangt, so sind das alles nur verschiedene Ausdrücke für den einen Gedanken des Volkswohls, der ihn bewegt. Wie Eberlins Staat im Namen des Volkswohls in die Besitzungen der Kirche eingreifen soll, so muß er, wenn das Prinzip des Gemeinnutzes überall durchgeführt werden soll, in alle Lebensgebiete ordnend eingreifen, ihr Eigenleben beseitigen und sie unter das Primat des Volkswohls stellen. Daher muß notwendigerweise Handel und Wirtschaft dem Staat unterstellt und von ihm beaufsichtigt werden. Eberlin erhebt für seinen Staat diese Forderung um so mehr, da er in dem aufkommenden modernen Kapitalismus die größte Gefährdung seines Staatsgrundsatzes erblickt.

Es ist selbstverständlich, daß Eberlin der stärkste Gegner der neu sich bildenden kapitalistischen Wirtschaftsform ist, obgleich er bei der Auseinandersetzung mit dieser Erscheinung nicht so weit bis ins einzelne geht, wie bei den kirchlichen Fragen. Er bewegt sich hier auf einem Gebiet, das ihm nicht ganz so bekannt ist wie die kirchlichen Dinge. Er faßt den damaligen Kapitalismus einfach unter dem Begriff Fuckerei und fordert: „Alle fuckery soll abgethon werden" (53). Denn solche Unternehmungen wie die der Fugger, „schaffen nichts dan zerstörung der land vnd der christenheit" (54). Das Haus der Fugger war damals tatsächlich neben der Kirche das größte kapitalistische Unternehmen. Wie eng die Verbindung zwischen diesen beiden kapitalistischen Mächten war, geht daraus hervor, daß die Einnahmen aus dem Ablaß, gegen den Luther kämpfte, geteilt wurden zwischen der Kirche und den Fuggern. Der Ablaßkrämer Tetzel war dauernd begleitet von einem Angestellten des Hauses Fugger. Eberlin hat dies klar erkannt, indem er sagt, daß die Pfaffen im Dienste des kirchlichen Kapitalismus stehen. Und er wundert sich gar nicht, daß die Kirche dem weltlichen Kapitalismus die Hand reicht, denn ein Mann wie Eck „vertheydingt dem Fucker seine kauffhendel" (55).

Ebenso selbstverständlich ist Eberlins Ablehnung der aus dem Kapitalismus erwachsenen Zinswirtschaft; denn im Gegensatz zu der von Eberlin für die Gemeinden angeordneten Ausleihform, die keine Zinsen kennt und nichts anderes ist als eine gegenseitige Hilfsleistung, fordert die kapitalistische Wirtschaftsform für ausgeliehenes Kapital ungeheure Zinsen. Aber auch hier ist Eberlins Angriff nur ganz allgemein. Er wendet sich gegen „die schendtlichen, schedlichen zynsskeuf, das subtil wuchern" und gegen die „vil gassen junckhern, so von zinsen vnd wucher leben in allerley vorteil vnd buberey" (56). Für ihn sind die Zinsen nicht nur ungöttlich, weil sie als arbeitsloses Einkommen gegen das göttliche Gebot der Arbeit verstoßen, sondern sie sind auch „vnburgerlich" und dem Volke schädlich, da sie den einfachen Mann drücken. Das Zinsnehmen ist „warlich widder Got, vnd ob keyn Got were so mag auch das lant nit mehr solliche zins erleyden" (57).

Von demselben Gesichtspunkt geht Eberlin gegen den Handel vor; denn die Kaufleute wollen sich von dem göttlichen Gebot der mühseligen

Arbeit drücken und sich mit geringer Arbeit begnügen. Aber nicht allein der Beruf des Kaufmanns an sich steht nicht für Eberlin auf derselben Höhe wie der des Landmannes, der in schwerer Arbeit sein Brot verdient, sondern er hält den ganzen Handel für schädlich für das Volk, da er die Wohlfahrt des Volkes zerstört; denn durch den Handel wird einem übermäßigen Luxus Vorschub geleistet, der den Charakter des deutschen Volkes verdirbt. In einem langen Lasterkatalog zählt er die „Laster vss Krämerei" auf. Alles drängt sich zu diesem leichten Geldverdienst statt zur schweren Arbeit. „Es wil niemant mehr ehrlich arbeit thon, man mag ehe ein weissen raben bekommen dan einen fleissigen arbeiter, ydermann wil sich mit kramerey neren" (58). Daher rührt die Überhandnahme der Kaufleute, die dem ganzen Volke in allen seinen Ständen zum Schaden ist; denn dadurch „ist der adel verdorben, die burger in steten haben nicht, und das landvolck geht betlen" (59). Als Beispiel dafür, wie wenig die Händler und Kaufleute das Wohl des Volkes vor Augen haben, zeigt er das Treiben der Buchhändler und Buchdrucker. Eberlin ist stolz auf die Erfindung der Buchdruckerkunst als nationale Errungenschaft, und in ihr sieht er ein Mittel, das deutsche Wesen wieder herzustellen. Aber die Buchdrucker und Händler spüren nichts von der großen Bewegung, die durch das Volk geht. Sie sind gesinnungslose Nutznießer der neuen Kunst. Eberlin nennt sie „Gewinssdrucker", die privatkapitalistisch ihren Handel treiben, die alles nehmen, drucken und verkaufen. „was fur die hand kompt und scheinet zutreglich dem seckel". Nichts als „eigner nutz" leitet sie bei ihren Geschäften (60).

Darum muß der Staat den Handel beaufsichtigen, damit dieser nicht den Staatsgrundsatz vergißt. Vor allem fordert Eberlin die Aufsicht über den Handel mit dem Ausland, um eine Verminderung des Volksvermögens zu verhindern. Zunächst soll es der internationalen kapitalistischen Großmacht, der Kirche, verboten werden, Geld ins Ausland zu bringen. Eberlin läßt seine Laien klagen über alles das, was durch die Kirche „auss teütscher nation gestolen vnd geroubt wird" (61). „Rom verschluckt alles silber und gold", sagen sie, und „die Romanisten sylber und gold vnd alles das kostlich vnd nutz by unss ist, zu in vss unseren landen ziehen" (62). Der Papst besaß in Deutschland eine Geldquelle, aus der er über drei Wege, durch die Palliengelder, die Annaten und die Ablaßgelder schöpfte. Der Bezahlende war am Ende immer das Volk. Eberlin will ihm nun diese Einnahmequelle sperren durch das Gebot, man solle „fürhin kein pallium meer zu Rom kauffen, kain annat meer geben, kain ablass meer in vnser land lon kummen" (63). Bei der Durchführung dieses Gebotes kann der große Geldstrom, der aus Deutschland herausgeht, gestoppt werden. Gleichzeitig fordert Eberlin ein Verbot der Einfuhr ausländischer Waren; denn durch den Handel mit dem Ausland, so sagt er, „werden wir arm, das gelt seugt man vns auss, vnd fuert das in frembde Land" (64). Weder Weine, Stoffe und Früchte sollen eingeführt werden (65). Deutschland hat nach seiner Meinung genug Bodenschätze und Lebensmittel, um sich selbst zu versorgen (66). Erzeugnisse, die Deutschland selbst nicht hat und die etwa zur Herstellung von Arznei notwendig sind, sollen von dem Einfuhrverbot ausgeschlossen sein. Aus allen Anordnungen, die Wirtschaft und Handel betreffen, erhellt klar, daß Eberlin bei seinem Staatsideal der Wohlstand des Volkes stets vor Augen steht,

und durch nichts kann der sozialistische Charakter seines Staates so deutlich gemacht werden als durch das Verbot der Wareneinfuhr und der Geldausfuhr; denn der letzte Sinn all dieser Verordnungen ist die Erhaltung und Stärkung des Nationalvermögens.

Wenn Eberlin so schon alle Lebensgebiete, die wie Kirche, Handel und Wirtschaft einen Hang zur Internationalität haben, unter das sozialistische Staatsgesetz zwingt und sie durch den Staat regeln läßt, so tut er das natürlich erst recht mit dem Volksleben selbst. Und hier steht an erster Stelle die Regelung der Arbeit und die Aufsicht des Staates über sie. Durch Staatsgesetz wird die Arbeit befohlen: „Jederman soll zu bequemlicher arbeit gehalten werden" (67). Gleichzeitig überwacht der Staat die Arbeit und vor allem die Handwerke. Er läßt einmal nur solche Gewerbe zu, die für das Volksganze von Nutzen sind, und hat dafür zu sorgen, daß die zugelassenen Handwerker nicht so überhand nehmen, daß ein unnatürliches Verhältnis entsteht (68). Da jeder die Pflicht zur Arbeit hat, genießt der Arbeiter auch gewisse Rechte und den Schutz des Staates. Eberlin gibt Anweisungen für das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. So verbietet er das Schlagen der Untergebenen, fordert aber auf der andern Seite auch von den Dienstboten das Einhalten ihrer Verpflichtungen. Der Arbeitgeber ist zur pünktlichen Löhnung und in Krankheitsfällen zu einer zweimonatlichen und unentgeltlichen Pflege der Untergebenen verpflichtet. Da die Arbeit Pflicht für jeden Staatsbürger ist, muß dieser auch für die Unterbringung der vielen Armen, die keine Arbeit haben, sorgen. Das Betteln ist ihnen verboten, und eine Unterstützung sollen nur die Kranken und zur Arbeit Unfähigen bekommen (69). Zur Lösung dieser Frage empfiehlt Eberlin der Stadt Ulm eine Ordnung, die der Einrichtung eines Wohlfahrts- und Arbeitsamtes gleichkommt. Darin verlangt er die Einsetzung von Aufsehern, die alle Armen, die keine Arbeit haben und betteln, in einer Liste registrieren. Jeder Bürger, der „nun bedarff eynes arbeyters odder dieners", kann zum Aufseher gehen, und „der soll ym register besehen, ob er eyn arm mensch yn seiner hüt hab, das nutz mög sein" (70). Zugleich müssen die Aufseher die vielen Jugendlichen, die sich an den Bettel gewöhnt haben, aussondern, den Jungens eine Handwerkslehre verschaffen und die Mädchen als Kinderwärterinnen oder in anderen ihnen entsprechenden Berufen unterbringen. Die übrigen aber haben für ihre Unterstützung in der Stadt Hilfsarbeit zu leisten, „helffen die Stadt subern, holtz und steynen auff dem weg auffheben" (71). Zu solcher Gemeindearbeit werden auch die Bettelmönche, die nicht aus der Stadt gehen wollen, herangezogen. Vorerst müssen sie aber ihre Kutten ablegen, denn solange sie ihre besondere Kleidung tragen, bekommen sie keine Unterstützung (72). Almosen gibt es nicht mehr. Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. „Eyn arm mensch", sagt Eberlin, „wil es nit arbeyten, so vil es mag, umbs brot odder auch vmb lohn soll man yhm keyn almusen mehr geben, aber zu der stat aus yagen" (73).

Mit solcher Hochschätzung der Arbeit lehnt Eberlin das Übermaß der Feste ab. Er verwirft die vielen Festtage, die von der Kirche eingeführt worden sind, und beschränkt sie auf eine ganz bestimmte Anzahl. Als „vnnütze schädliche ding" sollen sie abgeschafft werden (74). Auch zu dieser Forderung wird Eberlin durch den Gedanken an das Wohl des

Volkes bewogen, wie es die Worte an die Ulmer beweisen: „Vil feyrtag verterben ewr volck an gut vnd an sytten“ (75). Dabei wendet er sich gegen das Übermaß allein; grundsätzlich lehnt er den Feiertag nicht ab, sondern ganz im Gegenteil will er den Feiertag zum Ruhetag für den arbeitenden Menschen machen, damit er sich an diesem Tage des Lebens freue. In der Hauptsache soll der Sonntag dem Gottesdienst vorbehalten sein. Nur die Jungen, das „jung volck“, dürfen „kegeln, schiessen, bar louffen oder kurtzwillig comedias fürhalten dem volck“ und die „jünckfrawen mögen am reien singen“ (76). Dafür ist aber ein freier Wochennachmittag für einen allgemeinen Tanz einzurichten. Und schließlich soll einmal im Monat ein allgemeines Volksfest, eine „offenliche gemaine kurtzwil“, abgehalten werden. Das Wesen dieser Feste kennzeichnet Eberlin damit, daß er sagt, alles solle der „kurtz weil“ und nicht der „lychtfertigkeit“ dienen. Zur Erholung von der schweren Arbeit sind die Feiertage und Volksfeste mit ihren Freuden da, und dies geschieht am besten durch die alten, schönen Volksspiele. Wie bei der Kleidung kämpft Eberlin trotz seiner Lebensfreude gegen den Luxus und fordert Einfachheit und Schlichtheit in der Lebenshaltung (77).

Ebenfalls aus dem Gedanken der Volkswohlfahrt entspringt Eberlins Vorsorge für eine ausreichende Volksbildung. Er macht bis ins einzelne gehende Vorschläge für die aus den ehemaligen Klöstern geschaffenen Schulen (78). Dazu verlangt er besondere Fortbildungsklassen für „die yungen gesellen und alte menner“, vor allem für solche, „die do mögen nutz sein zum regiment der stat“. Seine Sorge für die Volksgesundheit klingt aus der Forderung nach gut eingerichteten Badeanstalten, und ganz sozialistisch ist sein Wunsch, Gemeindeärzte einzusetzen, die von der Stadt besoldet werden sollen, um jedermann kostenlos zu helfen (79). Derselben Rücksicht auf die Gesundheit des Volkes entspricht das Verlangen, die Kirchhöfe aus den Städten und Dörfern herauszunehmen. „Eyn viehisch dinck ist eyn kirchhoff in eyner stat“ sagt er (80). Die Friedhöfe und die Beerdigung selbst soll den Klöstern und der Kirche aus der Hand genommen werden, und an der Beerdigungsordnung, wie Eberlin sie verlangt, wird noch einmal der sozialistische Charakter seiner Forderungen deutlich. Wenn jemand gestorben ist, soll die Gemeinde den letzen Beweis ihres Gemeinschaftsgeistes bringen und ihm dadurch Ausdruck geben, „dass die nächsten fründ und nachburen den todten zu dem kirchoff mit irem gebät füren“ (81).

Alle in diesem Abschnitte angeführten Forderungen, die auf der einen Seite, indem sie als Staatsgesetze ausgesprochen sind, so außerordentlich allgemein sind, die andererseits aber in ihren Anordnungen für die Stadt- oder Dorfgemeinschaft bis in eingehende Kleinigkeit gehen, zeigen, daß Eberlin weder ein großer Staatstheoretiker noch überhaupt ein Systematiker, sondern ein einfacher Propagandist und Volksschriftsteller ist. Es kann darum nicht der Sinn einer Betrachtung dieser Forderungen sein, Eberlins Gedanken in eine systematische Ordnung zu bringen; sondern das Wesentliche ist, daß man aus den einzelnen so verschiedenartigen Vorschlägen den Grundgedanken erkennt, der ihn leitet. Und der tragende Grundgedanke bei allen seinen Vorschlägen ist die sozialistische Idee, daß der Mensch weder als „Einzelmensch“ noch als Mitglied einer universalen Gemeinschaft, sondern als Glied eines Volkes

geboren ist, und daß das Wohl des Volkes nicht zusammengesetzt wird aus dem Wohl der vielen einzelnen, sondern daß das Wohl des Volksganzen über das des einzelnen Mitgliedes geht. Von dieser Idee aus ordnet Eberlin den einzelnen ein in die Volksgemeinschaft, wie sie etwa im Lebensgebiet der Mitglieder des Volkes die Dorfgemeinde oder Stadtgemeinde darstellt; und von hier aus entwirft er die Staatsgesetze, durch die der Staat in alle Betätigungen seiner Bürger eingreift, um sie dem Wohle des Volksganzen unterzuordnen.

VI. Der Apostel des Evangeliums.

Bei der Entwicklung der religiösen, nationalen und sozialen Ideen Eberlins ist sichtbar geworden, daß in Eberlin, nachdem er sich von der katholischen Kirche gelöst hat, ein neues Lebensgefühl zum Durchbruch und zur Entwicklung gekommen ist. Diese Entwicklung ist jäh abgebrochen worden während Eberlins Aufenthalt in Wittenberg. Zunächst hat sich Eberlin dort, wie bereits gesagt worden ist, dem radikalen Karlstadt angeschlossen; dann kam er unter den Einfluß der übermächtigen Gestalt Luthers. Als Eberlin hier zum erstenmal mit dem großen Reformator in Berührung kam, lernte er in diesem nicht den Verfasser der eingreifenden reformatorischen Schriften, sondern den Kämpfer gegen das Schwärmertum kennen; denn Luther stand damals gerade in der Auseinandersetzung mit Karlstadt. Eberlin verliert jetzt immer mehr das Interesse an den großen nationalen und sozialen Fragen und zieht sich auf das religiöse Gebiet zurück. So wird er allmählich aus einem revolutionären Schriftsteller zum Apostel des Evangeliums. Er sieht Luther nicht mehr wie in den „Bundesgenossen" als den nationalen Kämpfer gegen Rom und als sozialen Kämpfer gegen die eigennützige Kirche, sondern Luther ist ihm jetzt lediglich ein Prediger des Reiches Christi (1). Er lernte von Luther, den Glauben „aus grundt der geschrifft" als das allein Wesentliche und alles Weltliche als nichtig zu sehen. Charakteristisch dafür, in welcher Art Luther auf Eberlin gewirkt hat, ist das Bild, das Eberlin an der Stelle von Luther gibt, wo dessen Einfluß zum ersten Male in Eberlins Schriften sichtbar wird. Er zeichnet Luther dort als einen, der sich äußerlich überhaupt noch nicht von den Formen der katholischen Kirche gelöst hat. Er sagt von Luther, „Er wonet in eynem closter, er tregt ein kutthen an, er ysset am freytagk, sonabent vnd andern fasttagen nit fleisch" (2). Indem er dies Leben Luthers als Beispiel aufstellt, zeigt er, wie weit er sich von seiner früheren Haltung entfernt hat, von der aus er die Aufhebung der Klöster gefordert, den Bruch der Fastengebote erlaubt und ein Verbot der Mönchskleidung erlassen hatte. Diese Stelle ist Beweis und Ausdruck seiner Gleichgültigkeit gegenüber den Formen und damit gegenüber dem äußeren Leben überhaupt, zu der

er durch Luthers Lehre gekommen ist. Und diese Lehre „aus grundt der geschrifft" ist nichts anderes als der lutherische Paulinismus, den Eberlin nun angenommen hat.

Solange Eberlin in Wittenberg noch unter Karlstadts Einfluß gestanden hatte, hatte er die Welt als gut und den Menschen auch als im Grunde gut angesehen. Das wird jetzt anders; denn nun ist die Welt für ihn ein Kerker, in dem der Mensch in Geduld ausharren und nichts zur Abänderung der Lage unternehmen soll (3). Eberlin sagt: „Wir arme sündige Adams kinder send in diser welt, Ihm jamer tal, mit allerlay vbel umbgeben vnd durchbaytzt, wie ein gefangner In einem stinckenden, kaltten thurn, der voller vnzifer vnnd feuchtigkeyt ist" (4). Als wahres Wesen des Glaubens preist er die Verachtung der Welt: „Rechte Christen verachten täglich mehr vnd mehr das reich diser welt vnd all an jhren zierd, sie suchen was droben ist, da Christus sitzt zu der rechten hand Gottes, seynd des gesynnet, was droben ist, nicht des, das uff erden ist" (5). Und der Mensch ist genau so wie die ganze Kreatur nicht gut, sondern seine Natur ist verderbt und verwüstet (6). Nach der von Eberlin übernommenen paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre wird der Mensch auch durch den Glauben nicht gut; der Glaube dient dem Menschen lediglich zur Erkenntnis, das er von Geburt aus sündig ist. Diesen Glauben, daß weder Natur noch Mensch gut sind, überträgt er auf alle Lebensverhältnisse und kommt damit zu einer Grundhaltung, von der aus ein revolutionäres Denken nicht mehr möglich ist.

Dem entspricht die paulinische Obrigkeitslehre, die Eberlin übernimmt. Äußerlich ist dies darin gekennzeichnet, daß Eberlin für das Verhältnis des Menschen zur Obrigkeit immer auf die berühmte Paulusstelle im Römerbrief verweist. Ein Christ soll nichts als der Regierung untertan sein und auch unrechte Leiden mit Geduld ertragen. „Bistu ein Christen, so thu wie Christus, trage gemeines eusserlich ioch, gedulde die andern, vergleiche dich andern in allen dingen so vil gots wort erleyden magk, schweyg, leyde, meyde was, wie, wo, wan, wo her dir beschwerde kompt" (7). Er gibt den Christen keinen anderen Rat, als sich in Schweigen zu gedulden und die Paulusstelle Röm. 13 zu lesen: „Schweyg und hoffe, so wirt dir Gott helffen, nit beschirme dich, lass dich Gott beschirmen, Ro. 13. Klag got allein dein leyden, das bringt dir nutz" (8). Von hier aus kommt Eberlin zu einer Ablehnung von fast alle dem, was er vornehmlich in den 15 Bundesgenossen und den übrigen sozialpolitischen Schriften beinahe ausschließlich getan und vertreten hat. So wendet er sich gegen alle, die „wissent nichts zusagen, dann wider Papistisch Münch vnd pfaffen, wider das fasten am freytag, wider das weyhwasser, wider den unnützen gotzs dienst vnd tempel geschmück" (9). Was er in diesem Satz aufzählt und tadelt, ist tatsächlich alles das, was er selbst getan hat.

Eberlin, der mit beißendem Sarkasmus Papst und Geistlichkeit verspottet hat, verurteilt jetzt das „knechtisch lesteren wider das Bapstthumb" (10). Ganz seltsam ist die Begründung für das weitere Halten der katholischen Gebräuche und Zeremonien, von deren plötzlicher Abschaffung er jetzt auch nichts mehr wissen will. Es ist wieder das Vorbild Paulus, auf das Eberlin sich bezieht, und dessen Stellung zum Judentum Eberlin mit seinem eigenen Verhältnis zum Papsttum vergleicht. Wie Paulus das mosaische Gesetz den Heidenchristen nicht auferlegte, den

Judenchristen aber das Halten des Gesetzes weiter gewährte, so gesteht Eberlin allen, die „ym Baptstum geporn sind vnd erzogen", die katholischen Gebräuche zu (11). Paulus ist ganz und gar in den Mittelpunkt seines Glaubens gerückt. „Paulus leret dich nit so vnzeytige vsstilgung der cerimonien vnd andere menschen gesatz. O volgte man der leer Pauli" (12). Wenn Eberlin sogar das Schelten gegen die katholische Kirche kritisiert und nicht einmal die Beseitigung der katholischen Zeremonien verlangt, kann natürlich von einer Umwandlung des Kirchenzehnten keine Rede mehr sein. Weil Paulus im Römerbrief den unbedingten Gehorsam gegen die Obrigkeit fordert, sagt Eberlin: „Derum geb ein Christ gewonliche gült, zinss, zehenden, fyer opffer, so lang solichs gefordert wirt" (13). Die vollständige Abwendung Eberlins von seinem früheren Standpunkt wird am besten sichtbar an seiner jetzigen Stellung zum Mönchstum. Während er früher die Klöster durch Umwandlung in weltliche Einrichtungen beseitigen wollte und zum Verjagen der Mönche und Nonnen aufrief, ermahnt er jetzt alle Klosterinsassen, in leidendem Gehorsam in Geduld und Demut im Kloster zu bleiben. Er geht sogar, wiederum im Anschluß an Paulus, so weit, daß er einem Klosterinsassen, der ohne besonderen Grund das Kloster verläßt, zuruft: „vnd ob du heraussen werest, wolt ich dich wider haim schicken, wie Paulus dem hailigen Philemoni seinen flüchtigen knecht wider heim schickt" (14). Wie Paulus seinem Herrn den Sklaven zurückschickt, so will auch Eberlin die Mönche, die der mönchischen Sklaverei entfliehen wollen, wieder in diese Sklaverei zurückschicken. Denn der Christ ist nach seiner jetzigen Anschauung berufen zum Leiden in der Welt. Die paulinischen Briefe, in denen Eberlin die Lehre des Paulus findet, sind für ihn allein maßgebend, und dasselbe verlangt er von jedem Christen; denn er sagt vom wahren Christen: „Volget er S. Paulo, so bestehet er wol vor aller welt" (15).

Paulus Einfluß auf Eberlin war so stark, daß Eberlin sich selbst als Apostel fühlte; denn er sah die Reformationsbewegung nur noch religiös als die Offenbarung einer göttlichen Wahrheit, wie sie einst auch im Urchristentum geschehen war. „Gott hat vnns geschickt ein liecht seiner warhait vnd Christlicher lere, nit weniger dan zu der Apostel zeyten" (16). An vielen Stellen vergleicht er die Reformation mit den Zeiten der Apostel. Wie Paulus Geduld mit den Juden gehabt hat, so sollen auch die Evangelischen als Träger der neuen Offenbarung die alten Gebräuche der Katholiken nicht schmähen. Sie sollen „nicht derhalben spotten, noch sie verwerffen oder vrteylen, sondern tragen, vnd dulden"; denn „die Aposteln haben viel iar auch zu Jerusalem eyn mitleyden mit den Jüden gehabt" (17). Eberlins Abhängigkeit von Paulus drückt sich auch in der Form seiner Schriften aus. Er schließt sich eng an das Vorbild Paulus an, indem er wie Paulus seine theologischen Schriften als Gemeindebriefe drucken läßt. Den Ulmern gegenüber vergleicht er sich mit Paulus, der dem Aberglauben der Athener wehren wollte (18). Wie Paulus die Streitigkeiten und die Parteiungen im Brief an die Korinther geißelt, wirft Eberlin den Augsburgern vor, daß sie die eine Lehre in Lutherische, Karlstädtische und Melanchthonische aufteilen (19). Im zweiten Brief an die Ulmer bezeichnet sich dann Eberlin selbst als „Apostel". Er schreibt an die Gemeinde zu Ulm: „Wie wol etlich meiner missgünstigen durch radt

vnd trübe sachung mich veriagt haben, achte ich mich nit minder eurn Apostel seyn, ob ich yedoch abwesenndt bin“ (20).

Zum Apostel, zum Reiseprediger, der durch das Land zieht und die einzelnen Hausgemeinden besucht, die sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, ist der einstige Volksprediger geworden. In dem Brief an die Truchsässin von Rheinfelden, in deren Haus Eberlin vier Wochen als Reiseprediger gelebt hat, gibt er ein Bild von seiner Predigtweise. „Jr habt angesehen gottes wort, das ich gepredigt habe, vnd seynd darbey blyben ... welche täglich von mir im hauss eyn lection auss den Epistelen Pauli und am feyertag II mal predig yn der Kirchen, vier wochen lang gantz begyrig gehört haben, vnd mich empfangen als eyn botten Christi“ (21).

Als solch ein evangelischer Prediger hat Eberlin schließlich sein Leben beendet. Zunächst kam er an den Hof des Grafen Georg v. Wertheim, mußte aber bei dessen Tode 1530 Wertheim verlassen und übernahm die Pfarrstelle in Leutershausen. Hier verlebte er die letzten zwei Jahre seines Lebens, die angefüllt sind mit kleinlichen Auseinandersetzungen, zu denen ihn Amtmann und Gemeinde veranlaßten. Noch einmal kennzeichnend für seine weite Entfernung von seiner früheren Haltung ist, daß er sich seiner Gemeinde entfremdete, weil er wieder lateinische Gesänge in den Gottesdienst einführte (22).

ANMERKUNGEN

I. Die Eberlinliteratur

1. *Strobel:* S. 363.
2. — S. 371.
3. — S. 371.
4. — S. 404.
5. *Enders:* Eberlin II, 4. Über das Verhältnis Eberlins zu Karlstadt, siehe unten.
6. *Zimmermann:* Bauernkrieg.
7. *Hagen:* Deutschlands lit. u. religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter II, 217.
8. — id. II, 305.
9. — id. II, 330.
10. — id. II, 334/335.
11. Leider ist es mir bisher nicht gelungen, das Original des Abdruckes von 1846 in die Hand zu bekommen. Erwähnt ist es in einer Anm. bei *H. Wiskemann:* „Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden Ansichten ... Leipzig 1861. Ein direkter Zusammenhang der Neuausgabe mit der deutschkatholischen Bewegung läßt sich zwar nicht nachweisen. Dennoch machen Ort — Brennpunkt des Deutschkatholizismus — Zeit — Höhepunkt der Bewegung — und Inhalt — der 1. Bundesgenosse mit seinen Forderungen nach einem Nationalkonzil usw. — den Zusammenhang so gut wie sicher.
12. *Döllinger:* I, 216 ff.
13. *Riggenbach:* S. IV.
14. — S. 48.
15. — S. 62.
16. — S. 227.
17. — S. 55.
18. — S. 136, S. 170, S. 207.
19. — S. 62.
20. *Janssen:* Geschichte d. deutschen Volkes Bd. VIII, S. 338 Anm.
21. *Schmoller:* Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten während der Reformationsperiode und *Wiskemann:* Darstellung der in Deutschland zur Reformationszeit herrschenden nationalökonomischen Ansichten. Lpzg. 1861.
22. *Werner:* S. 68.
23. — S. 68 u. S. 6.
24. — S. 7.
25. — S. 65.
26. — S. 56.
27. — S. 42.
28. *Joh. Eberlin v. Günzburg:* Ausgewählte Schriften, Bd. I—III, 1900 ff., Leipzig.
29. *Max Radlkofer:* Joh. Eberl. v. Günzburg u. sein Vetter Jacob Wehr v. Leipheim etc. 1887.
30. *Schmidt:* S. 15.
31. — S. 15.
32. — S. 13.
33. — S. 33.
34. — S. 75.
35. — S. 75.
36. — S. 60.
37. — S. 72.
38. — S. 72 u. S. 74.
39. *Wulkau:* S. 12.
40. — S. 13.
41. — S. 20.
42. — S. 76.
43. — S. 73.
44. — S. 73.
45. *Körner:* Seb. Frank S. 6.

II. Die sozialpolitischen Schriften Eberlins

1. Über das Biographische siehe in der Hauptsache *Lucke:* S. 8 ff.
2. Die Stellen der anonymen Schriften, in denen Eberlin auf die Bundesgenossen verweist.
   1. In der Klage der 7 Pfaffen nennt er die 15 Bundesgenossen. *Enders:* II, 59.
   2. Im Trost der 7 Pfaffen verweist er auf die 15 Bundesgenossen u. die Pfaffenklage. *Enders:* II, 80.
   3. Im letzten Ausschreiben verweist er auf die 15 Bundesgenossen, die Klage der 7 Pfaffen und den Pfaffentrost. *Enders:* I, 205.

4. In Wider die falsch Geistlichen verweist er an zwei Stellen auf die 15 Bundesgenossen. *Enders:* III, 85 u. III, 88.
5. In Mich wundert daß kein Geld im Land ist, Hinweis auf die 15 Bundesgenossen. *Enders:* III, 148.

3. *Enders:* III, 10.
4. Im Trost der 7 Pfaffen erwähnt er die Schrift: „Vom Mißbrauch christl. Freiheit." *Enders:* II, 88.
5. Nach Radlkofer wählte Eberlin die Anonymität mit Rücksicht auf das Wormser Konkordat. *Radlkofer:* S. 69.
6. Im Trost der 7 Pfaffen nannte er den Druckort und das Erscheinungsjahr d. Bundesgenossen und bezeichnete einen der 7 Pfaffen als Verfasser der Schrift vom Mißbrauch der christl. Freiheit. II, 93 u. II, 88.
7. *Enders:* I, 6.
8. — I, 108 u. I, 122.
9. — I, 205.
10. Zingk ist Landsknecht, der den Spieß hinlegen will. *Enders:* III, 166; Schiellin ist Botenläufer II, 149 und Laycher ist ebenfalls ein Armer III, 171.
11. *Enders:* III, XXIX.
12. — III, XXVII.
13. — III, 38.
14. — I, 179.
15. — II, 76.
16. — II, 62.
17. — II, 18.
18. — III, 51.
19. — II, 3.
20. — III, 63.
21. — III, 221.
22. — II, 144.
23. — III, 166.
24. — III, 205.
25. *Lamprecht:* Deutsche Geschichte, Bd. V, 120.
26. Über die Reihenfolge der Bundesgenossen siehe *Lucke*. Besonders der 13. Bundesgenosse ist noch ganz katholisch.
27. *Enders:* I, 144 u. I, 149.
28. Über Eberlins Abhängigkeit von der Reformatio Kaiser Sigismunds siehe unten.
29. *Enders:* I, 10.
30. — I, 11.
31. — I, 165.
32. — III, 154.
33. — II, 74 u. 75.
34. — I, 104.
35. — III, 127.
36. — III, 129.
37. — I, 87 u. I, 161.
38. — I, 65 u. I, 75.
39. — I, 187.
40. — I, 63 u. I, 77.
41. — I, 61.
42. — I, 60.
43. — I, 17 ff.
44. — I, 21.
45. — I, 25.
46. — I, 31/32.
47. — I, 134.
48. — I, 21.
49. — I, 134.
50. — I, 88.
51. — I, 141.
52. — I, 13.
53. — I, 14.

III. Eberlins religiöse Entwicklung

1. Der 13., 6. und 14. Bundesgenosse, die *Lucke* S. 91 als Luckenbußer bezeichnet, da er sie bei seiner Periodierung nicht unterbringen kann, bilden den ältesten Teil der Bundesgenosssen, denn in ihnen steht Eberlin noch völlig in der katholischen Kirche.
2. *Enders:* I, 144 ff u. I, 61.
3. — I, 61.
4. Marienkult *Enders:* I, 64 u. I, 189, Fegefeuer I, 100 u. I, 114 etc.

5. *Enders:* III, 49.
6. — III, 7.
7. — III, 68.
8. — I, 96.
9. — I, 98.
10. — I, 82.
11. — III, 65—67.
12. — III, 67.
13. — III, 196.
14. — III, 196.
15. — III, 200.
16. — I, 62.
17. — II, 41 u. II, 46.
18. — I, 2.
19. — I, 6.
20. — I, 108.
21. — I, 117.
22. — I, 80 u. I, 86.
23. — III, 21.
24. — II, 8.
25. — III, 278.
26. — III, 173.
27. — III, 101.
28. — III, 176
29. — II, 8.
30. — III, 22.
31. — II, 8.
32. — II, 65/66.
33. — I, 177 u. II, 68.
34. — I, 41.
35. — I, 43.
36. Z. B. *Nathusius:* S. 28. Dort weitere Literaturangabe über die Ketzer.
37. *Enders:* II, 7 f.
38. — III, 101.
39. — I, 41.
40. — I, 40.
41. — I, 41.
42. — I, 102.
43. — I, 168.
44. — I, 40.
45. — I, 40.
46. — I, 21.
47. — I, 182.
48. — I, 184.
49. — II, 65.
50. — III, 195.
51. — III, 101 u. I, 182.
52. — I, 122 u. I, 124.
53. — I, 17.
54. — I, 93 u. 99.
55. — I, 113.
56. — III, 196.
57. — II, 85.
58. — I, 38 u. 39.
59. — I, 126.
60. — I, 145.
61. — I, 17.
62. — III, 275.
63. — I. 144 ff.
64. — II, 42.
65. — II, 48.
66. — II, 41.
67. — I, 148.
68. — I, 12.
69. — II, 4.
70. Die Schriften, die unter Karlstadts Einfluß stehen, sind 1. Wider die Schänder der Creaturen Gottes. Er nennt Karlstadt in der Vorrede und verteidigt ihn gegen den Franziskaner Sayler. 2. Wie gar gefährlich so ein Priester kein Eheweib hat. II, 24 nennt er ein „büchlein vom Klöster gelübtem". Darunter ist nicht Luthers: De votismonasticis zu verstehen, sondern Karlstadts Schrift: Von Gelübden, Unterrichtung, denn die Beweisführung mit Hilfe alttestamentlicher Stellen, wie sie von Eberlin geübt wird, schließt sich nicht an Luther, sondern

an Karlstadt an. 3. Vom Mißbrauch christlicher Freiheit, I. Teil. II, 39—II, 49 bringt die augustinische Rechtfertigungslehre, die Eberlin von Karlstadt hat, während der zweite Teil unter Luthers Einfluß steht.

71. *Enders:* II, 45.
72. Die Konstruktion Barges, Eberlin wäre noch 1525 für Karlstadt eingetreten, ist unmöglich. Wer „die Schänder der Creaturen Gottes" neben den Schriften Eberlins aus dem Jahre 1525 liest, wird das sofort sehen.
73. II, 34.
74. II, 23.
75. II, 89.
76. II, 89 u. III, 124 f.
77. II, 14.

IV. Der Durchbruch des nationalen Gedankens

1. *Enders:* I, 148 f.
2. — I, 148.
3. — I, 149.
4. *Dempf:* Sacr. Imp. S. 328 ff.
5. *Enders:* I, 81 f.
6. — I, 81.
7. — I, 81.
8. — I, 2.
9. — I, 85.
10. — I, 85.
11. — I, 82—85.
12. — I, 2.
13. — I, 2.
14. — I, 11.
15. — I, 2.
16. — I, 13.
17. — III, 151 f.
18. — III, 155.
19. — III, 155.
20. — I, 2.
21. *Werminghoff:* National-Kirchliche Bestrebungen. S. 29.
22. *Enders:* I, 9.
23. — I, 4; I, 6; I, 7; I, 95 usw.
24. — I, 7.
25. — I, 7.
26. — I, 5.
27. — I, 86.
28. *Böcking:* II, 38. Nach *Radlkofer* S. 16 ff lehnt sich der 1. Bundesgenosse vorzüglich an Luthers „Christl. Adel" an und *Lucke* S. 73 sieht ebenfalls eine Übereinstimmung.
29. *Lucke:* S. 72.
30. *Eberlin:* I, 20 u. *Hutten:* IV, 186.
31. *Eberlin:* I, 21. u. *Hutten:* IV, 187.
32. *Eberlin* hat (*Enders:* I, 85) *Huttens* Satz IV, 225 „Zychen auch ire Stifftung vor das evangelium die bäpstl. decret für christus ler" lediglich variiert.
33. *Eberlin:* I, 81 u. *Hutten:* IV, 176.
34. *Eberlin:* I, 87 u. *Hutten:* IV, 156.
35. *Radlkofer:* S. 542 u. 545. Diese Übersetzung, die nicht gedruckt ist, liegt im Archiv von Wertheim.
36. *Enders:* I, 174.
37. — I, 186.
38. — I, 81.
39. — II, 150.
40. — III, 12.
41. — I, 83.
42. — I, 84.
43. — III, 4.
44. — I, 8.
45. — I, 80.
46. — I, 92.
47. — III, 151 u. 159.
48. — I, 51.
49. — I, 103.
50. — I, 91.
51. *Roethe,* Martin Luther etc. 57.
52. *Enders:* I, 80.

53. — I, 83.
54. — I, 3.
55. — I, 3.
56. — I, 185.
57. — I, 107 u. I, 121.
58. *Werner:* 96 u. *Enders:* I, 128.
59. — 70 u. *Enders:* I, 126.
60. — 67 u. *Enders:* I, 127.
61. — 37 u. *Enders:* I, 110.
62. — 30 u. *Eberlin:* I, 130.
63. *Enders:* I, 122.
64. — I, 122.
65. — I, 13.
66. — I, 10.
67. — I, 122.
68. — I, 131.
69. — I, 47 u. I, 51 u. I, 108 ff.
70. — I, 111.
71. — II, 16.
72. — I, 118.

V. Die sozialen Ideen Eberlins

1. *Enders:* III, 259.
2. — III, 256.
3. — I, 18.
4. — III, 156.
5. — III, 158.
6. — III, 119 u. I, 89.
7. *Schmoller:* Forschungen XVII, 1 Leipzig 1899.
8. *Enders:* III, 176.
9. — I, 74.
10. — I, 61.
11. — I, 169.
12. — III, 174.
13. — III, 175.
14. — I, 76.
15. — I, 77.
16. — I, 77.
17. — I, 74.
18. — I, 75.
19. — I, 75.
20. — I, 71.
21. — I, 74.
22. — III, 197.
23. — III, 153.
24. — I, 140.
25. — I, 175.
26. — I, 123.
27. — I, 122.
28. — I, 39.
29. — I, 47.
30. — I, 127.
31. — I, 112.
32. — I, 110.
33. — I, 125.
34. — I, 111.
35. — I, 111.
36. — I, 139.
37. — I, 185.
38. — I, 175.
39. — I, 125.
40. — I, 125.
41. — I, 114.
42. — I, 175.
43. — I, 7.
44. — I, 9.
45. — III, 7 u. III, 11.
46. — I, 177.
47. — I, 178.
48. — I, 113.

49. — I, 136.
50. — I, 112.
51. — I, 112.
52. — I, 112.
53. — I, 124.
54. — III, 169.
55. — III, 169.
56. — III, 160 u. III, 167.
57. — III, 39.
58. — III, 159.
59. — III, 160.
60. — III, 161 u. III, 162.
61. — I, 8.
62. — I, 90.
63. — I, 12.
64. — III, 159.
65. — I, 125.
66. — III, 159.
67. — I, 130.
68. — I, 126.
69. — I, 125 u. 129.
70. — III, 26.
71. — III, 27.
72. — I, 135.
73. — III, 26.
74. — I, 109.
75. — III, 25.
76. — I, 109/110.
77. — I, 129.
78. — I, 118; I, 127 u. III, 28.
79. — I, 130.
80. — III, 9.
81. — I, 115.

VI. Der Apostel des Evangeliums

1. *Enders:* III, 205.
2. — II, 45.
3. — III, 262.
4. — III, 261.
5. — III, 265.
6. — II, 139.
7. — II, 49.
8. — III, 139.
9. — III, 266.
10. — III, 266.
11. — III, 217/218.
12. — II, 90.
13. — III, 103.
14. — II, 131.
15. — III, 138.
16. — III, 247.
17. — III, 217.
18. — III, 3.
19. — II, 144.
20. — II, 173.
21. — III, 128.
22. *Schornbaum, Leutershausen:* S. 25.

LITERATURVERZEICHNIS

Barge, Hermann: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Leipzig 1905, 2 Bde.
Fr. v. Bezold: Aus Mittelalter und Renaissance. München 1918.
Boecking, E.: Huttens Werke, 5 Bde. 1859—61 Leipzig.
Brandi, Karl: Die deutsche Reformation. 1928, Leipzig.
Dempf, A.: Sacrum imperium, d. Mittelalters. 1929, München.
Döllinger, Ignaz: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen; Bd. I Regensburg 1848.
P. Ehrhardt: Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren. Theol. Studien u. Kritiken 1880/81.
Günther, Franz: Der deutsche Bauernkrieg. München 1933.
Glaser, Friedrich: Die Franziskanische Bewegung. Stuttgart u. Berlin 1903.
v. Günzburg, Joh. Eberlin: Ausgewählte Schriften Bd. I—III, hsg. Enders 1900 f. Leipzig.
Hagen, Karl: Deutschlands literarische u. religiöse Verhältnisse im Zeitalter der Reformation. Bd. I—III, 1840—44. Frankfurt.
Häpke, Rud.: Der nationalwirtschaftliche Gedanke in Deutschland zur Reformationszeit. Hist. Zeitschr. Bd. 134.
Janssen, Joh.: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. VI u. VIII Freiburg 1888.
Joachimsen, Paul: Die Reformation des Kaisers Sigismund. Hist. Jahrb. Bd. 41.
— Das Zeitalter der Reformation. Propyläenweltgeschichte 1930.
Keller, Ludwig: Die Reformation u. die älteren Reformparteien Leipzig 1385.
Körner, Hermann: Studien zur geistesgeschichtlichen Stellung Sebastian Francks. Breslau 1935.
Kolde, Th.: Zur Geschichte Eberl. v. Günzburg. Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte. Bd. I, 1895.
Lamprecht, Karl: Deutsche Geschichte. Bd. V Freiburg 1904.
Literarisches Museum: I. Bd. Altdorf 1778.
Lucke, W.: Die Entstehung der 15 Bundesgenossen des Joh. Eberlin von Günzburg. Halle 1902, Diss.
Nathusius, M. v.: Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit. Beiträge z. Förderg. christl. Theol. Bd. I, Gütersloh 1897.
Radlkofer, Max: Joh. Eberl. v. Günzburg u. sein Vetter Hans Jak. Wehe v. Leipheim. Nördlingen 1887.
v. Ranke, Leopold: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 1925/26.
Riggenbach, Bernh.: Joh. Eberlin v. Günzburg. Tübingen 1874.
Roethe, G.: Martin Luthers Bedeutung u. die deutsche Literatur. Berlin 1918.
Schmidt, Joh. Heinr.: Die 15 Bundesgenossen des Joh. Eberlin v. Günzburg. Leipzig 1900. Diss.
Schmoller: Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland. Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 16. 1860.
Schornbaum, K.: Leutershausen bei Beginn der Reformationszeit. Beiträge z. bayr. Kirchengesch. Bd. XI Erlangen 1904.
Hans v. Schubert: Die Geschichte des deutschen Glaubens. Leipzig 1925.
S. Szamatolski: U. v. Huttens Deutsche Schriften. Straßburg 1891.
Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919.
Vigener, Fritz: Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus Möhler, Diepenrock, Döllinger. München u. Berlin 1926 (Beiheft 7 der Hist. Zeitschr.).
Werner, H.: Die Reformatio des Kaisers Sigismunds. Archiv f. Kulturgesch. 3. Erg.-Heft. Berlin 1908.
Werner, Julius: Johann Eberlin v. Günzburg. Heidelberg 1905.
Wiskemann, H.: Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden national-ökonomischen Ansichten. Leipzig 1861.
Wulkau, K.: Das kirchliche Ideal des Joh. Eberlin v. Günzburg. Diss. Halle 1920.
Werminghoff, A.: Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1910.
Zimmermann, W.: Die Geschichte der Bauernkriege. 1854.

LEBENSLAUF.

Am 23. November 1911 wurde ich als Sohn des Sparkassendirektors Johannes Ahrens und seiner Ehefrau Martha, geb. Müller, in Hamburg-Altenwerder geboren. Nachdem ich ein Jahr auf der Volksschule in Altenwerder gewesen war, trat ich in die Vorschule des Reform-Realgymnasiums zu Altona ein, wo ich Ostern 1931 das Zeugnis der Reife erhielt.

Ich studierte dann an den Universitäten Tübingen, Bonn, Zürich und Hamburg Theologie, Geschichte, Literaturgeschichte und Philosophie. Unter meinen Lehrern verdanke ich am meisten den Professoren und Dozenten: Ermatinger, Haller, Heim, Lotz, Petsch, Ritter und Westphal. Besondere Anregungen für meine Arbeit bekam ich in den unter Leitung von Prof. Rein abgehaltenen Wissenschaftslagern der Hansischen Universität.

Im Januar 1937 bestand ich die wissenschaftliche Prüfung für das Höhere Lehramt und trat darauf als Referendar in den Hamburger Schuldienst ein.

Hamburg, im Mai 1938.

Hans-Herbert Ahrens.